34e ANNÉE (4e SÉRIE) — No 10 — 7 MARS 1912

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. / 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

La nouvelle réforme du Bréviaire

Ch. II. — Les rubriques à suivre conformément à la Bulle « Divino afflatu » dans la récitation de l'office divin et la célébration de la messe

Les rubriques dont il s'agit ici ne sont pas destinées à prendre actuellement la place des anciennes ; elles devront même, en attendant une refonte complète de celles-ci, figurer seulement à leur suite dans les éditions nouvelles du Bréviaire et du Missel [1] ; mais pour n'être pas définitives en la forme, elles n'en ont pas moins dès aujourd'hui une importance de premier ordre. On y trouve en effet les changements introduits par la Constitution papale dans le vieux droit liturgique, des précisions utiles, et grâce à elles, tout en se servant des Bréviaires encore en vigueur, on pourra régulièrement dire son office, moyennant recours au nouveau Psautier, et sous la réserve de cinq antiennes mises à la réforme dans le Propre du Temps [2].

Fort bien, direz-vous, mais que va devenir la liturgie particulière des grands Ordres religieux ? — Pie X vise et oblige uniquement dans sa Bulle tous ceux du clergé séculier et même régulier qui, dans leurs églises, monastères, congrégations, ordres et instituts, sont tenus de réciter les Heures canoniales *selon le Bréviaire Romain*, édité par ordre de S. Pie V et revisé par ses successeurs Clément VIII, Urbain VIII et Léon XIII. Il ne touche pas aux Bréviaires particuliers des Dominicains, des Ambrosiens, des Chartreux, des Cisterciens de la Congrégation de France ; et l'Ordre bénédictin garde aussi son *Breviarium monasticum* approuvé par Paul V en 1612. Quant aux Augustiniens, aux Frères mineurs, aux Servites et autres qui, tout en ayant à leur usage des éditions toutes spéciales du Bréviaire et du Missel, ne diffèrent cependant du Romain que par le Calendrier et le Propre des saints, ils sont tous astreints à se conformer à ces nouvelles rubriques [1].

Sous le bénéfice de ces observations, entrons de suite dans l'exposé des règles qu'on devra désormais appliquer dans la récitation du Bréviaire (Tit. I à IX) et dans la célébration de la messe (Tit. X à XIII).

§ 1er. — Rubriques concernant le Bréviaire

TITRE I. — *De la manière de dire l'office divin suivant la nouvelle ordonnance du Psautier*

1. **Règle générale** — Dans la récitation de l'office divin selon le rit romain, on doit tous les jours emprunter pour chaque heure canoniale les Psaumes du jour courant de la semaine comme ils se trouvent répartis dans le Psautier nouvellement réorganisé ; et comme conséquence, on aura à substituer le nouveau Psautier à l'ancien dans les futures éditions du Bréviaire Romain. (Tit. I, n. 1).

En attendant, il y aura bien quelque inconvénient à avoir toujours par devers soi le Bréviaire et un Psautier à part pour dire son office ; mais cet inconvénient sera bien compensé par l'avantage de trouver réunis au même lieu les Psaumes propres à chaque Heure, et de n'avoir que rarement la peine d'en chercher un ici ou là, v. g. à Prime.

2. **Offices non soumis à cette règle.** — On excepte cependant toutes les fêtes de Notre-Seigneur avec leur octave entière, y compris les dimanches dans l'octave de Noël, de l'Epiphanie, de l'Ascension et de la Fête-Dieu ; de même la Vigile de l'Epiphanie et le vendredi après l'octave de l'Ascension, si on en fait l'office, puis la Vigile de Noël à partir de Laudes et les Petites Heures jusqu'à None, et la Vigile de la Pentecôte. Font encore exception toutes les fêtes de la Sainte Vierge Marie, des saints Anges, de S. Jean-Baptiste, de S. Joseph et des saints Apôtres, enfin les doubles de 1re et de 2e cl., et aussi leur octave tout entière, si on en fait l'office. Dans ce cas, il se récitera comme il est marqué au Bréviaire ou au Propre du diocèse ou de l'institut, avec l'obligation toutefois de prendre pour Laudes, les Petites Heu-

[1] Præscript. temp., III, *d*).
[2] *Ibid.*, *e*).

[1] Piacenza, *Commentarium in Bullam « Divino afflatu, »* p. 29 (in-8 de 144 p., 2 f., Rome, Desclée).

res et Complies les psaumes du Dimanche comme au nouveau Psautier, et de réciter ceux du Commun pour Matines et Vêpres, s'il n'y en a pas qui soient spécialement assignés.

Il n'y aura pas d'innovation aux trois derniers jours de la Grande Semaine, mais l'office se dira intégralement comme il est aujourd'hui au Bréviaire ; seulement, les Psaumes de Laudes seront ceux de la férie courante comme au nouveau Psautier (encore le cantique *Ego dixi* du Samedi Saint est-il maintenu) ; et à Complies, on dira les psaumes du dimanche comme au nouveau Psautier. (Tit. I, n. 2).

Rien de plus sage d'ailleurs que cette sélection d'offices appelés à déroger au nouveau régime liturgique. Nombreux sont les psaumes messianiques, les uns au sens littéral, les autres au sens spirituel, et l'Eglise n'a jamais cru devoir cesser de les adapter aux différents mystères de la vie du Sauveur [1]. La Commission du Bréviaire allait-elle rompre avec le passé ? Elle n'y songea même pas un instant, et elle conserva aux fêtes de Notre-Seigneur leur antique privilège, non seulement durant l'octave, mais encore le dimanche, si on en fait l'office, chaque fois qu'il n'en différerait que par les leçons, une antienne, ou une oraison, tel que le dimanche dans l'octave de Noël, de l'Epiphanie, de l'Ascension, et de la Fête-Dieu. C'eût été aussi une sorte d'inconséquence de suivre la règle générale pour la Vigile de l'Epiphanie et le vendredi après l'octave de l'Ascension, quand ces offices ne sont guère que la répétition, l'un du Temps de Noël, l'autre de l'Ascension, et il ne convenait pas davantage de traiter comme les Vigiles ordinaires et communes celles de Noël et de la Pentecôte qui ne cèdent à aucun autre office [2].

Il en est de même, proportion gardée, des fêtes de la Sainte Vierge et des saints qui, depuis les anges jusqu'aux apôtres, jouissent d'une dignité personnelle leur assurant, à titre égal, la priorité et le pas sur les autres saints. Le choix des Psaumes y est tout à fait remarquable ; on n'y trouve que ceux qui s'appliquent à l'objet de la fête, du moins dans un sens mystique basé sur le sens littéral. Les antiennes ensuite sont tirées le plus souvent des psaumes qu'on récite ces jours-là, et la Commission n'a point voulu toucher à ces offices et diminuer d'autant le culte spécial réservé à ces fêtes et à leurs octaves [3].

Quant aux doubles de 1re et de 2e cl., ils n'ont pas besoin d'autre titre pour mériter d'avoir leur office propre ; leur rit classique et solennel suffit pour les soustraire à la loi commune.

3. Offices soumis à cette règle. — A toute autre fête, double même majeure, ou semi-double, ou simple, et aux féries du Temps pascal, on dira toujours les psaumes du jour courant de la semaine, avec les Antiennes à toutes les Heures et les versets à Matines de ce jour, comme au Psautier ; mais tout le reste, et les Antiennes à *Magnificat* et à *Benedictus*, comme au Propre ou au Commun.

[1] Elie Philippe, *Introduction au Livre des Psaumes*, p. 122 et suiv.
[2] Piacenza, p. 33 et suiv.
[3] Mêmes références ; — Dom Cabrol, *La prière antique*, p. 299 ; — *Collationes Brugenses*, 1912, p. 66.

Si cependant quelqu'une de ces fêtes a des Antiennes propres ou spécialement assignées à une Heure majeure, elle les gardera avec ses psaumes à cette Heure-là, comme c'est marqué au Bréviaire ; mais aux autres Heures, on dira les psaumes et les antiennes de la férie courante. (Tit. I, n. 3).

D'après cette rubrique et grâce à l'heureuse combinaison de l'office du Temps avec l'office des saints qui rentrent dans la loi commune, la récitation hebdomadaire du Psautier ne sera plus, comme autrefois, un vain mot. Les psaumes et les antiennes du Commun des Martyrs, des Confesseurs, des Vierges et des saintes Femmes ne se diront plus qu'aux offices classiques ; hors de là, on prendra toujours à leur place les psaumes et les antiennes de la férie courante à toutes les Heures, et même les versets du Psautier à Matines ; et en conséquence, ces fêtes n'auront plus du Commun que l'Invitatoire, les hymnes, répons, capitules, versets des Heures (sauf Matines), antiennes de *Magnificat* et de *Benedictus*, et oraison, si elles n'en ont pas qui leur soient propres.

S'il arrivait cependant que parmi ces fêtes il y en eût qui jouissent d'antiennes *propres* à Matines, à Laudes ou aux Vêpres, elles garderaient alors ces antiennes avec les psaumes assignés *à ces Heures-là* dans le Bréviaire ; mais aux autres Heures, on dirait les psaumes et les antiennes de la férie courante. C'est le cas de sainte Lucie à Laudes et à Vêpres, de sainte Agnès à Matines, Laudes et Vêpres, etc.

4. Leçons du 1er Nocturne. — Les leçons à Matines devront toujours être au premier nocturne de l'Ecriture courante, quand même il y aurait quelquefois des leçons du Commun assignées au Bréviaire, à moins qu'il ne s'agisse d'une fête de Notre-Seigneur, d'une fête de la Sainte Vierge Marie *cujusvis ritus*, des Anges, de S. Jean-Baptiste, de S. Joseph, des Apôtres, ou d'un double de 1re et 2e cl., ou d'une fête ayant des leçons propres et non du Commun, ou bien encore d'une fête qui, tombant dans les féries dépourvues d'Ecriture courante, retient forcément les leçons du Commun. Mais aux fêtes qui jusqu'à présent avaient des leçons du Commun avec répons propres, on gardera ces mêmes leçons avec leurs répons propres. (Tit. I, n. 4).

Comme on le voit, cette rubrique pose en principe qu'on lit tous les jours de l'Ecriture courante au 1er Nocturne, sans avoir à s'inquiéter des leçons du Commun qu'une fête pourrait avoir dans le Bréviaire actuel. Les seules exceptions à cette loi générale sont les mêmes que celles que nous avons déjà signalées n° 2, à propos des Psaumes. Ne convenait-il pas en effet que les fêtes les plus importantes (1re et 2e cl.), les plus dignes (Sainte Vierge, etc., jusqu'aux apôtres), fussent soustraites à la loi commune, pour mettre en relief leur supériorité ? Et puis, quant à la plupart de ces offices, les leçons ont été choisies exprès en raison de leurs rapports avec l'objet de la fête, et l'on comprendrait difficilement leur suppression. Aussi Pie X n'a pas cru devoir remplacer davantage par l'Ecriture courante les leçons *propres* (mais non *du Commun*) assignées au Bréviaire, lors même qu'il s'agissait

seulement d'un martyr, comme le 3 août à l'Invention de S. Etienne ; d'un confesseur pontife, comme le 11 avril pour S. Léon ; d'un confesseur non pontife, comme S. Joseph de Cupertin et S. François à l'Impression de ses stigmates le 17 sept.; ou d'une sainte pénitente, comme Marie-Madeleine le 22 juillet. Il a enfin conservé les leçons, même du Commun, toutes les fois qu'elles sont suivies au Bréviaire de répons *propres*, comme c'est le cas pour sainte Lucie, sainte Agnès, sainte Agathe, sainte Elisabeth de Portugal, S. Martin, sainte Cécile et S. Clément, dans le calendrier de l'Eglise universelle.

5. Ordonnance générale de l'office de 9 leçons. — Voici donc comme on devra réciter l'office dans les fêtes doubles et semi-doubles qui ne rentrent pas dans les exceptions ci-dessus :

A Matines, Invitatoire, hymne, Leçons du 2e et 3e Nocturne, et répons des trois Nocturnes, propres ou du Commun ; au contraire, Antiennes, psaumes et versets des trois Nocturnes, ainsi que les leçons du premier Nocturne, de la férie courante.

A Laudes et *à Vêpres*, Antiennes et Psaumes de la férie ; mais Capitule, hymne, verset et Antienne à *Benedictus* ou à *Magnificat* avec l'oraison, se prennent au Propre ou au Commun.

Aux Petites Heures et *à Complies*, les antiennes et les psaumes se disent toujours de la férie courante. A Prime, pour leçon brève, on lit le Capitule de None comme au Propre ou au Commun. A Tierce, Sexte et None, Capitule, répons bref et oraison se prennent également au Propre ou au Commun. (Tit. I, n. 5).

Cette manière de réciter l'office de 9 leçons ne concerne que les fêtes sans rit classique ni dignité personnelle. Les fêtes exceptées au n° 2 du présent Titre se célèbrent absolument comme autrefois, avec les psaumes du Commun à Matines et à Vêpres, et les (nouveaux) psaumes du dimanche aux Petites Heures et à Complies.

6. Ordonnance générale de l'office de 3 leçons. — A l'office de la Sainte Vierge *in sabbato* et aux fêtes simples, l'office doit se dire comme il suit. A Matines, l'invitatoire et l'hymne sont de ce même office ou de ces mêmes fêtes ; les psaumes avec leurs antiennes et le verset, de la férie courante ; la 1re et la 2e leçon, de la férie avec répons propres ou du Commun ; puis la 3e, de l'office ou de la fête, composée des deux leçons réunies en une seule, si la fête en a deux. Aux autres Heures, tout se dit suivant ce qui a été exposé ci-dessus, n. 5. à propos des fêtes doubles. (Tit. I, n. 6) [1].

Aux féries et aux fêtes simples, les Psaumes de Matines qu'on trouve disposés pour trois Nocturnes dans le nouveau Psautier, se disent sans interruption avec leurs neuf Antiennes, jusqu'au 3e verset inclusivement, et l'on omet ainsi le 1er et le 2e verset. (Tit. I, n. 7).

TITRE II. — *De la préséance des fêtes*

1. Signes caractéristiques auxquels on la reconnaît. — Pour discerner sûrement quel est, entre plusieurs offices, celui qui a le pas sur les autres et doit par suite avoir la préférence, soit en occurrence, soit en concurrence, soit en fait de reposition ou de translation, l'on prendra en considération les signes caractéristiques de préséance suivants :

a) Le rit plus élevé, sauf occurrence de dimanche, de férie ou d'octave privilégiée, ou encore de n'importe quel jour octave, selon les rubriques ;

b) La qualité d'office *primaire* ou *secondaire ;*

c) La dignité personnelle, selon l'ordre que voici : fêtes de Notre-Seigneur, de la bienheureuse Vierge Marie, des Anges, de S. Jean-Baptiste, de S. Joseph, et des SS. Apôtres et Evangélistes ;

d) La solennité externe, qui s'entend de la fériation de la fête, ou de sa célébration avec octave. (Tit. II, n. 1).

La règle générale à suivre peut donc se ramener à ces deux principes. *Si aucun des offices n'est privilégié*, on donne la préférence à celui qui a le grade plus élevé ; à rit égal, c'est le primaire qui l'emporte ; s'il n'y a pas de différence sous ce rapport, l'avantage est au plus digne ; et quand tous sont de même dignité ou n'en ont aucune de reconnue en liturgie, c'est la fériation de la fête ou sa célébration avec octave qui solutionne le cas. *Si, au contraire, l'un des offices est privilégié*, il a le pas sur les autres même plus élevés en grade, mais seulement jusqu'à concurrence du droit de faveur que lui vaut son privilège. Ainsi, les féries privilégiées du mercredi des cendres et de la semaine sainte, l'octave privilégiée de Pâques et de la Pentecôte, malgré leur rit inférieur, l'emportent même sur les fêtes de 1re classe ; mais les jours *infra octavam* de l'Epiphanie et de la Fête-Dieu cèdent déjà aux fêtes de 1re cl., tandis que les dimanches ordinaires cèdent encore aux 2es cl. et même à une fête ou jour octave de Notre-Seigneur. Ces exemples suffisent pour faire bien saisir notre pensée. Les titres suivants la complèteront.

2. Nouveau principe à suivre dans la préséance des fêtes, sauf en concurrence. — En occurrence et dans le cas de reposition et de translation, il faut enfin tenir compte d'un autre caractère que nous appellerons :

e) La propriété des fêtes. On appelle fête propre d'un lieu, celle du titulaire de l'église, du Patron de lieu, même secondaire, du saint (inscrit au Martyrologe ou dans son appendice approuvé) dont on possède le corps ou quelque relique insigne et authentique, ou d'un saint qui a des rapports particuliers avec l'église ou le lieu ou la communauté. Dès lors, toute fête de ce genre, toutes choses étant égales d'ailleurs, a le pas sur une fête de l'Eglise universelle, sauf cependant les dimanches, les féries, octaves et vigiles privilégiées, ainsi que les fêtes primaires doubles de 1re cl. de l'Eglise universelle, lesquelles sont regardées comme propres à chaque lieu. Mais une fête de l'Eglise universelle, quel que soit son rit, doit en raison de son caractère préceptif être préférée, toutes choses égales d'ailleurs, aux fêtes indultivement concédées par le Saint-Siège à certains lieux, si ces fêtes toutefois ne méritent pas d'être appelées propres dans le sens cité plus haut. (Tit. II, n. 2).

Nous n'avons rien à ajouter à ce texte suffisamment clair de la rubrique. Nous ferons seulement remarquer qu'il confirme absolument notre enseignement de 1902, p. 610, à propos des fêtes concédées à certains lieux ou à certaines Congrégations, quand elles n'ont, comme la Maternité, la Pureté de la Sainte Vierge, etc., aucune attache particulière avec l'église ou l'Ordre qui les célèbre.

En résumé, pour savoir de qui l'on doit faire l'office en occurrence et déterminer l'ordre dans lequel doivent se faire les repositions et les translations, on n'aura plus désormais égard qu'aux cinq considérations suivantes : 1° le privilège dont peut jouir la fête ; 2° son rit ; 3° sa qualité de primaire ou secondaire ; 4° sa dignité ; 5° son

[1] Voir ci-dessous, p. 215, le décret du 26 janv. 1912.

caractère d'office propre par rapport à l'église, le lieu ou la communauté qui la célèbre.

Pour la concurrence, il n'y aura à tenir compte que des quatre premiers caractères de la fête ; et ses attaches plus ou moins intimes et propres avec l'église, le lieu, ou la communauté qui en dit l'office, n'entrent pas ici en ligne de compte. Ainsi le 10 avril, par exemple, un diocèse célèbre la fête de l'un de ses évêques sous le rit double, et le lendemain c'est la fête de S. Léon, pape et docteur de l'Eglise : les Vêpres ne seront pas entières ni de l'un, ni de l'autre, mais elles seront partagées, et l'on fera *a Cap.* de S. Léon.

TITRE III. — *De l'occurrence accidentelle des fêtes et de leur translation.*

1. Privilège des dimanches majeurs en occurrence. — Des dimanches majeurs de 1re classe, on doit toujours faire l'office, quelle que soit la fête tombant ces jours-là. Pour les dimanches de 2e classe, ils ne cèdent qu'aux fêtes de 1re classe, et dans ce cas il y a mémoire du dimanche aux 1res et 2es Vêpres, à Laudes et à la Messe, avec IXe leçon à Matines. (Tit. III, n. 1).

En somme, la rubrique reproduit ici ce qui était dans l'ancien droit. Les privilèges des dimanches majeurs restent exactement les mêmes *en occurrence*, et leur office continuera à se faire *sous ce rapport* comme auparavant.

2. Privilège des dimanches mineurs en occurrence. — Des dimanches mineurs ou *per annum*, on doit toujours faire l'office, à moins qu'il n'y ait en occurrence une fête quelconque de Notre-Seigneur, ou un double de 1re ou de 2e classe, ou le jour octave d'une fête de Notre-Seigneur ; dans ce cas, à l'office de la fête ou du jour octave, on fait mémoire du dimanche aux 1res et 2es Vêpres, à Laudes et à la Messe, avec IXe leçon à Matines.

Si le dimanche dans l'Octave de Noël tombe le jour de la fête de S. Thomas, évêque et martyr, ou bien le jour de la fête de S. Silvestre, pape et confesseur, on dit l'office de ce Dimanche avec mémoire de la fête occurrente ; et en ce cas, le 30 décembre, à l'office de l'*Infra Octavam*, les leçons du 1er et du 2e Nocturne se prennent à la fête de Noël avec répons du Dimanche.

Pour le dimanche entre la fête de la Circoncision et l'Epiphanie, il n'y a rien de changé. (Tit. III, n. 2).

Comme on le voit, les dimanches mineurs vont avoir des privilèges qu'on ne leur connaissait plus depuis longtemps. Rome remet en honneur leur office, qui avait fini par être presque annihilé par les empiétements successifs du sanctoral : « Unde fere factum est, dit Pie X, ut de dominicis diebus... officia silerent, » et grâce à cette rubrique, nous voici ramenés à la pure tradition.

C'est en effet la coutume de l'Eglise romaine, dit Bernold de Constance dans son *Micrologue* à la fin du xe siècle, de faire exactement l'office de chaque dimanche, à moins de fête exceptionnellement importante qui tombe ce jour-là : « Nisi aliqua multum celebrior occurrat festivitas [1]. » Raoul de Tongres, mort vers 1386, fait aussi cette remarque que le dimanche n'admet que les solennités de la Sainte Vierge, de S. Jean-Baptiste, et de S. Pierre et S. Paul ; et encore au rit ambrosien n'excepte-t-on que les fêtes de Notre-Seigneur. Enfin, en 1549, le concile provincial de Mayence déclare dans le même sens qu'il faut déplacer les solennités des saints tombant le dimanche, « quo sanctorum omnium Domino sua conservetur solemnitas [1]. »

Mais que devient, au moment de la réforme du Bréviaire par S. Pie V, le principe de la supériorité du dimanche sur les fêtes du sanctoral ? Il n'est point perdu de vue, et on l'applique avec la sage modération qui convient, en raison des changements apportés au rit des fêtes de l'Eglise universelle. Comme il n'y a plus guère, à part les fêtes de Notre-Seigneur, qu'une soixantaine de doubles au calendrier, la commission papale pense que l'office du dimanche sera suffisamment sauvegardé en cédant même à toute fête du rit double-mineur. Le cas se présentera assez rarement ; il en résultera ensuite une discrète variété qui donnera plus de charmes à l'ensemble des dimanches, et le souvenir des saints ne passera pas toujours inaperçu avec leurs vertus et leurs exemples, comme s'ils étaient invariablement renvoyés aux féries de la semaine [2].

Seulement, avec le temps et l'afflux incessant des doubles, l'office dominical n'est de nouveau presque plus célébré. Une réforme plus radicale est dans les vœux de Rome, de l'Episcopat et du clergé. Il faut revenir à la tradition plus ancienne. Pie X a parlé. C'est fait.

3. Privilège des fêtes transférables par suite d'empêchement accidentel. — Les doubles de 1re et de 2e classe qui sont empêchés, soit par un dimanche majeur, soit par un office de rang plus élevé, doivent se transférer au jour suivant le plus proche, qui n'ait pas d'autre fête double de 1re ou de 2e classe, ou quelque office excluant ces fêtes. On ne touche pas néanmoins au privilège concédé par les rubriques aux fêtes de la Purification et de l'Annonciation de la B. V. M., comme aussi à la Commémoraison solennelle de S. Joseph. (Tit. III, n. 3).

Cette règle correspond à ce qui se faisait autrefois pour les semidoubles empêchés le dimanche, et à ce que Rome concédait exceptionnellement à certaines Congrégations en vue de célébrer leurs fêtes aussi près que possible de leur incidence ; de plus elle supprime la controverse et l'embarras résultant des décrets n. 3756 et 3853, à propos des translations. Elle sera donc la bienvenue auprès de tous les liturgistes.

Toutefois, on n'oubliera pas que le privilège spécial de la Purification, de l'Annonciation, et de S. Joseph le 19 mars, n'est pas restreint par cette règle, et qu'il reste ce qu'il était.

4. Mémoire des fêtes non transférables par suite d'empêchement accidentel. — Les fêtes doubles-majeures, quelle qu'en soit la dignité, et les fêtes doubles-mineures des Docteurs de l'Eglise, ne peuvent plus se transférer ; mais, quand elles sont empêchées, on en fait mémoire comme le prescrivent les rubriques pour les autres doubles-mineurs empêchés (observant ce qui est statué au no suivant sur la IXe leçon historique à omettre, quand c'est un dimanche). Encore y a-t-il exception, si elles viennent à tomber un jour double de 1re classe

[1] Migne, *P. L.*, t. 151, col. 1003.

[1] Piacenza, *Commentarium...*, p. 61.
[2] Dom Guéranger, *Institutions Liturgiques*, t. II, p. 234.

où l'on ne fait mémoire d'aucun office, si ce n'est du Dimanche occurrent, d'une férie, ou d'une octave privilégiée. (Tit. III, n. 4).

On sait que Léon XIII avait déjà considérablement réduit le nombre des translations pour cause d'empêchement accidentel. Les fêtes *primaires* des Docteurs, et les fêtes doubles-majeures et au-dessus étaient les seules qu'on ne pouvait régulièrement simplifier. Aujourd'hui on n'excepte même plus ces fêtes doubles des Docteurs ni aucun double-majeur, et ainsi se trouve facilitée d'autant la récitation de l'office férial avec ses beaux répons qu'on ne disait presque jamais.

5. Quelques précisions sur la mémoire des fêtes non transférables. — Si donc un dimanche majeur est en occurrence avec un office double-majeur ou mineur, ou semi-double, ou simple, on fera du dimanche avec mémoire de l'office occurrent aux 1res et 2es Vêpres (mais pour le simple aux 1res Vêpres seulement), à Laudes et à la Messe, sans la IXe leçon historique.

Il en sera de même dans les dimanches mineurs, à moins que la fête occurrente ne soit une fête quelconque de Notre-Seigneur, ou un double quelconque de 1re ou de 2e classe, ou le jour octave des fêtes de Notre-Seigneur. Dans ce cas, on ferait, comme il a été dit ci-dessus au n° 2, de la fête ou de l'octave avec mémoire et IXe leçon du Dimanche. (Tit. III, n. 5).

6. La Commémoraison des Morts n'admet pas de fête transférée. — Le jour où se célèbre la Commémoraison de tous les fidèles défunts exclut la translation de toute autre fête. (Tit. III, n. 6).

D'après cette rubrique, il n'y a plus à tenir compte du décret n. 3864, ad 4. Ce jour-là, on ne peut dire que l'office des morts, et la translation d'un office, même de 1re classe, y est absolument interdite.

TITRE IV. — *De l'occurrence perpétuelle des fêtes et de leur reposition*

1. Fêtes susceptibles de reposition par suite d'empêchement perpétuel. — Toutes les fêtes de rit double, soit majeur soit mineur, ou semi-double, dans le cas où elles sont perpétuellement empêchées, se permutent au premier jour libre selon les rubriques. (Tit IV, n. 1).

Ce cas était déjà prévu avec la même solution dans les rubriques réformées par Léon XIII, tit. X, n. 1 et 5. Notre rubrique ne fait donc que maintenir ce qui existait, et à bon droit. En effet, si l'on peut tolérer qu'un office soit accidentellement supprimé une fois par hasard, on ne s'expliquerait point par contre qu'on n'en fît rien ou simplement mémoire tous les ans, puisque ce serait en fait la suppression totale ou la diminution notable du culte auquel lui donne droit sa place avec son rit au calendrier.

2. Reposition, en particulier, des doubles de 1re et de 2e classe par suite d'empêchement perpétuel — Les fêtes doubles de 1re et de 2e classe perpétuellement empêchées se permutent comme en leur siège propre au premier jour non occupé par une autre fête double de 1re ou de 2e classe, ou un jour octave, ou des offices excluant ces fêtes, sans toucher aucunement au privilège concédé à la fête de la Purification de la B. Vierge Marie. (Tit. IV, n. 2).

En conséquence, on ne peut faire la reposition d'une fête de 1re ou de 2e classe les jours où il y a soit une fête classique, soit un jour octave, soit un office qui exclut les fêtes classiques ; mais le privilège réservé par le droit à la Purification reste intact, et cette fête continuera à l'emporter sur la fête occurrente si celle-ci n'est pas d'un grade plus élevé. (Rubr. spéciale au 2 février).

3. Fêtes qu'on ne peut fixer au Dimanche. — Les dimanches majeurs excluent la fixation à perpétuité de toute fête double, même de 1re classe ; quant aux dimanches mineurs, il excluent l'assignation de tout double majeur ou mineur, à moins que ce ne soit une fête de Notre-Seigneur. La fête du Saint Nom de Marie est fixée à perpétuité au 12 septembre. (Tit. IV, n. 3).

D'après cette règle, on ne pourra plus célébrer le dimanche la fête de la B. Jeanne d'Arc assignée sous le rit double-majeur au 6e dimanche après Pâques, ni la Commémoraison de tous les Souverains Pontifes assignée au 1er dimanche libre après l'octave des SS. Apôtres sous le rit double-mineur, ni la fête des Saintes Reliques, ni les fêtes de la Pureté, de la Maternité, etc., fixées aux dimanches d'octobre sous le rit double-majeur [1]. Il n'y a exception que pour les fêtes de Notre-Seigneur, v. g. le Saint Rédempteur, qui continuera à se célébrer sous le rit double-majeur le 3e dimanche de juillet, là où il est concédé ; les autres fêtes ne sont admises que si elles ont le rit de 2e classe, et encore *dans les dimanches mineurs* seulement.

4. La fête des Morts exclut toute reposition. — Le jour du 2 novembre exclut et les fêtes occurrentes qui ne sont pas de 1re cl., et les fêtes ayant droit à une reposition perpétuelle, quel qu'en soit le rit. (Tit. IV, n. 4).

La raison de cette prescription nouvelle, c'est que le 2 novembre on ne doit dire désormais que l'office des morts, et il n'y a plus ni messe et office du sanctoral, ni messe et office de l'octave. Mais si le 2 novembre il y a la fête occurrente du patron, *quid juris ?* Comme, dans cette église, la Commémoraison des morts aura lieu tous les ans le 3, alors c'est ce jour-là qu'il n'y aura ni fête occurrente ni reposition [2].

TITRE V. — *De la concurrence des fêtes*

1. Fêtes en concurrence avec les dimanches majeurs. — Les dimanches majeurs ont leurs Vêpres entières en concurrence avec toutes les fêtes, à moins qu'elles ne soient de 1re ou de 2e classe ; et l'on prend pour les 1res Vêpres les antiennes et les psaumes du samedi. Néanmoins, en Avent, on dit les antiennes des Laudes du dimanche avec les psaumes du samedi. (Tit.V, n. 1).

Jusqu'ici, les Vêpres d'un dimanche majeur étaient rarement récitées ; un double, même mineur, suffisait pour les lui ravir. A l'avenir, pour rendre à l'office dominical son antique splendeur, Pie X lui réserve ses premières et ses secondes Vêpres, toutes les fois qu'il n'entre pas en concurrence avec une fête classique.

2. Fêtes en concurrence avec les dimanches mineurs. — Les dimanches mineurs cèdent leurs Vêpres tant aux doubles de 1re et de 2e classe qu'à toutes les fêtes de Notre-Seigneur et aux jours octaves des fêtes de Notre-Seigneur ; mais ils ont leurs Vêpres entières dans le cas de concurrence avec les autres fêtes, et l'on prend

[1] Voir ci-dessous, p. 215, le décret du 9 février 1912.
[2] Piacenza, p. 79.

pour les premières Vêpres les antiennes et les psaumes du samedi. (Tit. V, n. 2).

Quand il ne s'agit que des dimanches ordinaires, ils n'ont plus droit aux Vêpres, s'ils sont en concurrence avec une fête ou le jour octave d'une fête de Notre-Seigneur, même du rit mineur ; mais ils gardent leurs Vêpres entières s'ils sont en concurrence avec d'autres fêtes, même doubles majeures.

3. Cas particulier de l'octave de Noël. — Les règles d'après lesquelles les Vêpres s'ordonnent pendant l'octave de Noël, sont maintenues sans changement. (Tit. VI, n. 3).

TITRE VI. — *Des Mémoires*

1. Mémoires à faire dans les doubles de 1re classe. — Aux doubles de 1re classe, on ne fera mémoire du précédent que si c'est un dimanche quelconque, même *per annum*, ou un double de 1re ou de 2e classe, ou le jour octave d'une fête primaire de Notre-Seigneur, ou un jour *Infra Octavam* privilégiée, ou une férie majeure.

En occurrence, on fera seulement mémoire d'un dimanche quelconque, d'une octave privilégiée ou d'une férie majeure.

On fera toujours mémoire de l'office suivant (même simplifié), mais pas d'un *Infra Octavam* ordinaire ni d'un simple. (Tit. VI, n. 1).

Cette rubrique ne modifie les anciennes règles que sur un point : on fera désormais mémoire d'un dimanche, *fût-il mineur*, aux premières Vêpres des doubles de 1re classe. Le Pape l'a voulu ainsi pour remettre de plus en plus en honneur l'office dominical.

2. Mémoires à faire dans les doubles de 2e classe. — Aux doubles de 2e classe, on doit toujours faire mémoire de l'office précédent, à moins que ce ne soit une fête semi-double ou un *Infra Octavam* non privilégié.

En occurrence, il est fait mémoire du dimanche, quel qu'il soit, de tout double ou semi-double simplifié, d'une octave privilégiée, d'une férie majeure ou d'une vigile ; mais d'un simple on ne fait mémoire qu'à Laudes et aux messes privées.

L'office suivant, quel qu'il soit, même simple ou simplifié, y a toujours mémoire ; on n'excepte même pas un jour *Infra Octavam*, si l'on en fait l'office le lendemain, et alors on prend l'antienne et le verset des 1res vêpres de la fête. (Tit. VI, n. 2).

Sauf l'addition concernant l'antienne et le verset des 1res Vêpres, que l'on doit dire *in casu* comme mémoire de l'*Infra octavam*, il n'y a rien de nouveau ni pour le nombre ni pour l'ordonnance des mémoires.

On voudra bien remarquer cependant que cette nouvelle règle, déjà donnée par le décret du 5 juillet 1908 et aujourd'hui formellement consignée dans la rubrique, souffre quelques exceptions. Par exemple, le 29 décembre, aux 2es Vêpres de S. Thomas, on ne prendra pas pour mémoire de l'octave de Noël, si on en fait l'office le lendemain, l'antienne et le verset des 1res Vêpres de la fête : il ne conviendrait pas de dire l'un et l'autre qui parlent de la naissance du Sauveur comme étant encore à venir, tandis qu'il est né ; mais on retiendra l'antienne et le verset des 2es Vêpres.

Il faut en dire autant des jours *Infra octavam* de l'Epiphanie, où chaque jour il y a antienne propre. C'est aussi le cas pour la mémoire de S. Pierre et S. Paul aux 2es Vêpres de la Visitation ; on prend l'antienne et le verset assignés au Bréviaire pour cette octave : *Petrus Apostolus etc.*

3. Ordre à observer dans la récitation des mémoires. — Bien que les fêtes de Notre-Seigneur et leurs octaves aient le privilège de prévaloir en occurrence sur les dimanches mineurs, néanmoins, quand il y a plusieurs mémoires à faire (tout en prenant soin que, à Vêpres, la première mémoire soit toujours pour l'office concurrent, quels qu'en soient le rit ou la dignité), voici l'ordre qu'on observera tant à Vêpres qu'à Laudes et à la Messe : 1° du dimanche, quel qu'il soit ; 2° de l'*Infra Octavam* de l'Epiphanie ou de la Fête-Dieu ; 3° du jour octave ; 4° du double-majeur ; 5° du double-mineur ; 6° du semi-double ; 7° de l'*Infra Octavam* ordinaire ; 8° de la férie sixième après l'octave de l'Ascension ; 9° de la férie majeure ; 10° de la vigile ; 11° du simple. (Tit. VI, n. 3).

Comme on le voit, pour rendre plus simple et plus facile la règle fixant l'ordre des mémoires, la rubrique donne *sous ce rapport* aux dimanches mineurs le même droit de préséance qu'aux doubles-majeurs, et bien que les fêtes de Notre-Seigneur et leurs jours octaves prévalent en occurrence et en concurrence sur les dimanches mineurs, ceux-ci n'en devront pas moins prévaloir sur ces fêtes et ces octaves dans l'ordre des mémoires à Laudes, comme à Vêpres et à la Messe.

TITRE VII. — *De la doxologie propre des hymnes et du verset propre à Prime, des suffrages des Saints, des prières, du symbole de saint Athanase, et de la 3e oraison à la Messe.*

1. Règle servant à fixer la doxologie des hymnes et le verset de Prime. — Quand il y a le même jour plusieurs offices jouissant d'hymnes à conclusion propre et ayant verset propre à Prime, on dit la conclusion et le verset propres à l'office qu'on récite ce jour-là. (Tit. VII, n. 1).

Le principe rappelé ici n'a pas toujours été bien compris. Sans se préoccuper de l'office qui était célébré, on disait généralement que la doxologie et le verset d'une fête l'emportaient sur ceux de l'octave, et ceux de l'octave sur ceux du Temps, et l'on déclarait ainsi que le Dimanche dans l'octave de l'Immaculée-Conception on devait dire le verset *Qui natus es...*, et non pas *Qui venturus es...* C'était une erreur, et voilà pourquoi la rubrique pose comme règle qu'on doit dire avant tout la doxologie propre et le verset propre de l'office qu'on célèbre ce jour-là ; et ce n'est qu'à défaut de l'office occurrent qui n'en a pas de propres, qu'on recourt alors à l'octave, et à défaut de l'octave, au Temps [1].

2. Il n'y a plus qu'un seul suffrage. — Désormais, lorsqu'on aura à faire les suffrages des Saints, on ne dira plus qu'un seul suffrage, suivant la formule insérée dans l'ordinaire du nouveau Psautier. (Tit. VII, n. 2).

Ce suffrage qui remplace tous ceux qu'on devait dire autrefois, a l'avantage de rendre l'office plus court, et de mettre plus d'harmonie entre le Bréviaire et le Missel, en empruntant à celui-ci l'oraison *A cunctis*, où l'on nommera le nom du Titulaire de l'église comme on le fait à la messe.

[1] S. R. C., 30 déc. 1911, ad I ; 9 fév. 1912, ad II.

3. Jours où l'on dit le Symbole de S. Athanase. — Le symbole de S. Athanase s'ajoute à Prime pour la fête de la T. S. Trinité et aux seuls dimanches qui suivent l'Epiphanie et la Pentecôte, lorsque d'ailleurs on en fait l'office, sauf l'exception indiquée au n° suivant. (Tit. VII. n. 3).

4. Jours où il n'y a ni suffrage, ni prière, ni symbole « Quicumque, » ni 3e oraison à la Messe. — Quand le dimanche il y a mémoire de quelque office double, ou d'un jour octave, ou d'un *infra Octavam*, on omet le suffrage, les prières, le symbole *Quicumque*, et la 3e oraison à la messe (Tit. VII, n. 4).

Ajoutons que d'après le décret du 9 février 1912, ad I, on les omet aussi le dimanche où se trouve une fête de la Sainte Vierge ou d'un saint fixée au dimanche et simplifiée à perpétuité par l'Ordinaire. Il y a dans ces nouvelles prescriptions de la Rubrique une innovation qui rend également l'office plus court.

(A suivre).

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Le n° 3 (15 février) des *Acta Apost. Sedis* renferme une Lettre apostolique, trois Lettres de Pie X, un décret de la S. Consistoriale et des nominations d'évêques, un décret de l'Index, cinq de la S. C. des Rites, deux décisions de la Rote et quatre Lettres de la Secrétairerie d'Etat.

Actes de S. S. Pie X

I. Lettre apostolique. — 29 janvier 1912. — La Confrérie du Rosaire érigée à *Mojano*, diocèse de Sainte-Agathe des Goths (Italie mérid.), est élevée à la dignité d'archiconfrérie *ad honorem*.

II. Lettres de Pie X. — 1° 5 janvier 1912. — Lettre au cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore, sur l'Université catholique de Washington.

2° 25 janvier 1912. — Lettre au card. Amette, archevêque de Paris, pour le 2e Congrès national des catéchistes.

3° 11 février. — Lettre au Card. Vaszari, archevêque de Gran, pour ses 80 ans.

S. C. Consistoriale

25 janvier 1912. — Désormais, les évêques ne sont plus tenus à faire au Saint-Siège tous les trois ans une relation spéciale sur *le modernisme* dans leur diocèse, comme le prescrivaient l'encyclique *Pascendi* et le Motu proprio *Sacrorum Antistitum*. Il suffira qu'ils en parlent dans leur visite quinquennale *ad Limina* prescrite par le décret *A remotissima* du 31 déc. 1909.

S. C. de l'Index

Un décret du 1er février condamne, dans la forme ordinaire, l'ouvrage suivant : « Mario Palmarini, *Quando non morremo*, roman héroïque, Milan 1911. » — La S. C. enregistre, à la date du 10 février, que Mgr Duchesne « laudabiliter se subjecit. »

S. C. des Rites

I

13 déc. 1911, *Liège*. — Décret d'introduction de la cause de béatification de Marie-Thérèse Haze (1782-1876), fondatrice et première supérieure des Filles de la Croix.

II

26 janvier 1912.

Antiennes et psaumes à dire aux Laudes des fêtes simples qui ont des antiennes propres, et à l'office de la Sainte Vierge le samedi.

Insequentia dubia, quoad Antiphonas et Psalmos ad Laudes, juxta novas Rubricas, in quibusdam Festis ritus simplicis et in Officio S. Mariæ in Sabbato recitandos, Sacræ Rituum Congregationi pro opportuna solutione proposita fuere ; nimirum :

I. An in Festis simplicibus quæ habeant ad Laudes Antiphonas proprias, ex alio Festo desumptas, ut in Festo S. Agnetis secundo, ad Laudes dicendi adhuc sint Psalmi de Dominica cum Antiphonis Festi simplicis ; vel potius Antiphonæ et Psalmi de Laudibus Feriæ occurrentis, et a Capitulo et deinceps de Festo simplici ?

II. An in Officio S. Mariæ in Sabbato ad Laudes dicendæ sint Antiphonæ ipsius Officii cum Psalmis Dominicæ ; vel potius Antiphonæ et Psalmi de Sabbato occurrente, et a Capitulo et deinceps de S. Maria ?

Et Sacra eadem Congregatio, ad relationem infrascripti Secretarii, audito voto Commissionis Liturgicæ, reque accurate perpensa, ad utrumque dubium respondendum censuit :

Negative ad primam partem, *affirmative* ad secundam.

Atque ita rescripsit die 26 Januarii 1912.

Fr. S. Card. Martinelli, *Præfectus*.
† Petrus La Fontaine, Episc. Charystien., *Secretarius*.

III

9 février 1912.

Décret sur certaines fêtes jusqu'ici fixées à des dimanches

Quum ex novis Rubricis Festa diebus Dominicis affixa, nisi sint Festa Domini aut Duplicia primæ vel secundæ classis, amplius in ipsis celebrari nequeant ; Sacra Rituum Congregatio, attentis etiam Præscriptionibus Temporariis memoratis Rubricis adjectis, insequentes declarationes evulgare censuit :

1. Festum Commemorationis Omnium Ss. S. R. E. Summorum Pontificum in locis, quibus idem Festum, sub ritu duplici minori vel majori, pro Dominica prima libera post Octavam Ss. Apostolorum Petri et Pauli jam concessum est, adhuc celebrari licet, die prima mensis Julii fixe adsignata.

2. Item Festum Commemorationis Ss. Reliquiarum in locis quibus idem Festum pro aliqua Dominica, sub ritu duplici minori vel majori, jam indultum est, in posterum celebrari adhuc potest, die quinta mensis Novembris fixe adsignata.

3. Si aliquod Festum Ecclesiæ Universalis, sive Beatæ Mariæ Virginis, sive Sanctorum, sub ritu duplici minori vel majori, alicubi die Dominica concessum fuerit celebrari, amodo in die sua omnino reponendum est.

Atque ita rescripsit die 9 Februarii 1912.

Fr. S. Card. Martinelli, *Præfectus*.
† Petrus La Fontaine, Episc. Charystien., *Secretarius*.

IV

9 février 1912.

PLURIUM DIŒCESUM

I. *Quand une fête de la Sainte Vierge ou d'un saint fixée au dimanche a été simplifiée d'une manière perpétuelle par l'Ordinaire, il n'y a pas de suffrages, ni prières à Prime et à Complies, ni Symbole de saint Athanase, ni 3e oraison à la messe.* — II. *Quand une fête de la Ste Vierge simplifiée d'une manière perpétuelle par l'Ordinaire tombe un dimanche, la conclusion des hymnes et le verset du répons bref de Prime sont de la Sainte Vierge.* — III. *Si une fête double de 2e classe tombe le dimanche, on dit la préface de la Trinité, lors même qu'il y aurait ce jour-là une fête simplifiée, ou une octave, ayant une préface propre.* — IV. *Aux 1res Vêpres du dimanche dans l'octave de l'Epiphanie, le dernier psaume est* Laudate Dominum.

A nonnullis Rmis locorum Ordinariis insequentia dubia Sacræ Rituum Congregationi, pro opportuna solutione, proposita fuerunt ; nimirum :

I. Festa Beatæ Mariæ Virginis aut Sanctorum, Dominicis affixa, et a locorum Ordinariis in perpetuum simplificata, impediuntne recitationem Suffragii ad Laudes et Vesperas, Precum ad Primam et Completorium, Symboli Athanasiani ad Primam et tertiæ Orationis in Missa ?

II. Quando in Dominica occurrit Festum Beatæ Mariæ Virginis perpetuo a locorum Ordinariis simplificatum, conclusiones Hymnorum et Versus Responsorii brevis ad Primam eruntne de ipsa Beata Virgine, ad normam Decreti in una *Romana et aliarum*, diei 30 Decembris 1911 ad I ?

III. Si Festum duplex secundæ classis in Dominicam incidat, et commemorandum sit Festum aliquod simplificatum, quod per se habeat Præfationem propriam in Missa, vel occurrat infra Octavam aliquam similiter Præfationem propriam habentem, legendane est Præfatio de Trinitate, vel potius Præfatio propria Festi simplificati, aut Octavæ ?

IV. Quum ex novis Rubricis Primæ Vesperæ de Dominica infra Octavam Epiphaniæ, nisi Epiphania ipsa venerit in Sabbato, integræ amodo de ipsa Dominica dicendæ sint, ultimus harum Vesperarum Psalmus eritne *Laudate Dominum*, ut in primis Vesperis, vel potius *In exitu Israël*, ut in secundis Vesperis ?

Sacra porro Rituum Congregatio, ad relationem subscripti Secretarii, reque accurato examine perpensa, rescribendum censuit :

Ad I. Affirmative in omnibus.

Ad II. Affirmative.

Ad III. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

Ad IV. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

Atque ita rescripsit die 9 Februarii 1912.

Fr. S. Card. Martinelli, *Præfectus.*
† Petrus La Fontaine, Episc. Charystien., *Secretarius.*

V

3 février 1912.

Circulaire aux évêques d'Italie permettant des services funèbres le dimanche pour les soldats victimes de la guerre.

Quum sæpe sæpius a Sacra Rituum Congregatione exquirantur facultates celebrandi Missam de Requie pro defunctis in bello Tripolitano Dominicis aliisque festis de præcepto, in quibus haberi potest major fidelium frequentia ; Sacra eadem Congregatio monet Rmos locorum Ordinarios quod Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa X hisce precibus ac votis cleri plebisque fidelis clementissime deferens, quum sancta et salubris sit pro defunctis exoratio, quæ etiam afflictos mœrore propinquos erigit, benigna dispensatione a regulis liturgicis indulta, permittere dignatus est, ut tum Dominicis, non tamen privilegiatis primæ classis, tum aliis festis de præcepto quæ non sint duplicia primæ vel secundæ classis, una Missa de Requie cum cantu et subsequenti Absolutione ad tumulum, in Ecclesiis seu Oratoriis publicis juxta prudens respectivi Ordinarii judicium, celebrari valeat : servatis de cetero Rubricis.

Mandat autem ac præcipit Sanctitas Sua, ut in ejusmodi funeribus, etsi fiant diebus a ritu permissis, nemo, cujuscunque sit dignitatis, sermones aut funebres orationes, in quibusvis Ecclesiis seu Oratoriis habere præsumat.

Die 3 Februarii 1912.

Fr. S. Card. Martinelli, *Præfectus.*
† Petrus La Fontaine, Episc. Charystien., *Secretarius.*

S. Rote Romaine

1o 2 juin 1911, *Veszprém* (Hongrie). — La S. Rote, par une sentence définitive, déclare nul, *ex capite metus* infligée à l'épouse par son père, le mariage de la comtesse Nathalie Andrassy avec le comte Alfred Széchényi. Le mariage remonte à 1884, les époux ont eu 4 enfants, le père de la comtesse est mort en 1891 ; ce n'est qu'en 1904 qu'elle demanda et obtint le divorce pour abandon de son mari, et seulement à la fin de 1906 qu'elle introduit son action en nullité.

Citons ces quelques passages :

...Inde patet metum patris nedum *gravem*, sed et *injustum* fuisse, quia Natalia inducta est nubere ei quem oderat : et in hoc consistit injustitia metus. Nam ex jure divino et ecclesiastico, filii non tenentur exquirere consensum parentum dum nuptias ineunt, neque eorum voluntatem sequi coguntur. Matrimonium, ait *decis. 493, n. 30 seq., part. IV, t. II*, « nullius arbitrio pendere debet : — et a quacumque coactione immune esse debet ». *(Decis. 242, n. 13 ; decis. 346, n. 7, part. XIV. Recent.)*. Quod si pater in metu inferendo bonum sive filiorum sive parentum intendat, optima potest esse sua intentio coram Deo et hominibus ; sed metus, quatenus lædit libertatem filiorum in matrimonio contrahendo, vulnerat eorum jus et fit injustus, et hinc causa nullitatis matrimonii, si sit gravis.

Neque in quæstionem adduci posse rati sunt Domini, revalidationem matrimonii ex diuturna præsumptorum conjugum cohabitatione pene ad viginti annos, et ex secuta copula et procreatione quatuor filiorum. Nam metus in hodierna quæstione qui tot ac tantos habet testes qui narrant facta in ipsam publicam famam evulgata, omni procul dubio est publicus in sensu juris ; et publicus erat tempore initi conjugii, quod proinde tali vitio laboravit in facie Ecclesiæ. Unde coram ipsa Ecclesia sannandus erat, iterata solemni forma tridentina. Hoc non dubitati juris est hodie ex declaratione S. Pœnitentiariæ, auctoritate Pii V data, quam refert Benedictus XIV, *quæst. can. 317*, et *Instit. Eccles. 87, n. 62*. Idem scribit : « Si matrimonium publice initum est coram parocho et duobus testi-

bus et impedimentum quoque publice innotuerit, idem matrimonium rite confirmari nequit, nisi consensus iterum coram parocho et duobus testibus præbeatur ». Et *l.* eod. *n. 63.* « Hæc ita decrevit Pœnitentiaria Sancti Pii V Pontificis auctoritate, uti Navarrus fatetur... id etiam probat S. C. Concilii, uti tradit Fagnanus... Insuper cum S. Rotæ Auditores hujus sententiæ veritatem in dubium revocassent, Cardinalis Carafa, Congregationis Concilii Præfectus, duos ex iisdem Auditoribus accivit, Seraphinum nempe et Comitolum, quibus ostendit decreta a S. Congregatione super hac re confecta, Pœnitentiariæ institutis et S. Pii V declarationi esse consentanea. Qua de re Patres Sacræ Rotæ in posterum expositam paullo ante sententiam sequuti constanter fuerunt ». Notat præterea Card. Gasparri, *De matrim.*, vol. II, n. 1419, edit. III : « Pariter folium S. C. C. *in Panormitana*, nullit. matrim. 30 sept. 1719, tradit : « S. Congregatio sæpius respondit hodie post Concilium Trid. matrimonium metu contractum, purgato metu per cohabitationem cum carnali copula aliosque actus, non revalidari nisi iterum contrahatur, adhibita rursus ejusdem Concilii forma ». Confirmatur ex jurisprudentia ejusdem S. C. quæ probato metu, nullum pronuntiat matrimonium, etiam post diuturnam cohabitationem et plures habitos filios, nullatenus sollicita de consensu privatim, expresse vel tacite, præstito. »

2° 25 nov. 1911, *Arezzo*. — Pension prélevée sur une paroisse. Cette question, essentiellement locale, n'a pas d'intérêt pour nous.

Secrétairerie d'Etat

1° 4 janvier 1912. — Lettre à Mgr Chollet, évêque de Verdun, pour son livre : *Les Enfants, Questions du temps présent*[1] :

Monseigneur,

Notre Saint-Père le Pape Pie X a reçu avec une très vive satisfaction le livre dont Votre Grandeur Lui a fait hommage et qui a pour titre : *Les Enfants — Questions du temps présent*.

Le Souverain Pontife Vous félicite grandement d'avoir, avec une science éminente, en un langage très clair et très précis, exposé de façon si opportune les graves problèmes de la question scolaire, de la responsabilité des enfants, des droits réciproques des parents, de l'Eglise et de l'Etat, en matière d'enseignement. A cet exposé fidèle de la doctrine de l'Eglise, vous avez ajouté une étude excellente sur l'âge d'admission à la Première Communion.

Ecrivant occasionnellement pour vos prêtres, vous avez exprimé les exigences de la conscience et de la morale catholiques, les devoirs imposés à tous dans les circonstances actuelles, en vous conformant entièrement aux directions du Saint-Siège en ces matières importantes.

C'est en suivant les préceptes et les ordres que vous rappelez avec tant d'à-propos que l'on obtiendra le résultat visé, à travers toutes les contingences qui ne doivent pas nuire à l'unité du commandement, cette condition indispensable du succès. Votre cœur de Pasteur en est très justement préoccupé.

Puisse votre bel ouvrage être, selon le vœu que Vous en exprimez dans l'Avant-Propos, un messager de doctrine et de méthode, pour la défense des graves intérêts scolaires, laquelle a multiplié les difficultés devant les consciences catholiques, et créé de nouvelles obligations aux familles, aux enfants et aux pasteurs.

Avec mes remercîments pour l'exemplaire que vous m'avez gracieusement offert, veuillez agréer, Monseigneur, l'assurance de mes sentiments dévoués en Notre-Seigneur.

Le 4 janvier 1912.

R. Card. Merry del Val.

[1] Un vol. in-12 de VIII-216 p., 2 fr., Paris, Lethielleux. — Il contient une étude sur les droits des parents, de l'Eglise et de l'Etat à l'égard de l'enfant ; auparavant, une autre étude sur la responsabilité de l'enfant dont l'autonomie grandit au milieu des autorités qui l'entourent et des providences qui le protègent et le forment : enfin deux lettres pastorales relatives au décret *Quam singulari*, dans lesquelles sont envisagés les devoirs des parents et des enfants en face de l'Eglise et de l'Ecole. Le texte du Décret et celui d'une récente réponse de la Secrétairerie d'Etat terminent le livre.

2° 24 janvier. — Au card. Cassetta, pour la célébration du 16e centenaire de l'édit de Constantin qui donna la paix à l'Eglise.

3° 16 janvier. — A M. l'abbé Clapier, curé du Beausset (Var), pour son histoire des Zouaves pontificaux du Var.

4° 30 janvier. — Au card. Amette, en remerciement d'un exemplaire de ses Allocutions cardinalices.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans une discussion entre deux confrères, l'un soutenait que S. Jean-Baptiste est plus grand en sainteté que S. Joseph ; l'autre dit que l'Eglise regarde maintenant S. Joseph comme supérieur à S. Jean-Baptiste. Ils ont épuisé tous leurs arguments sans pouvoir se mettre d'accord. L'*Ami* peut-il donner raison à l'un ou à l'autre en apportant quelques preuves à l'appui ?

R. — Bien que l'auteur de l'*Imitation* recommande de ne pas discuter sur le mérite respectif des Saints[1], néanmoins nous allons tâcher, en évitant tout esprit de contention, de répondre à la question que l'on nous pose. S. Joseph est, en effet, le « fils de l'accroissement », et il ne paraît pas répugner — au contraire — aux vœux de la Sainte Eglise de rechercher et de mettre en lumière tout ce qui peut légitimement contribuer à son exaltation. De plus, avec l'admirable humilité qui le caractérise, le saint Précurseur de Notre Seigneur ne nous en voudra pas si, même un peu à ses dépens, nous grandissons S. Joseph. Et il nous semble l'entendre nous redire, en l'appliquant au chef de la divine Famille, la parole qu'il disait autrefois de Jésus : « *Illum oportet crescere, me autem minui.* » (Jo., III, 30).

Nous ne voulons certes pas diminuer S. Jean-Baptiste ; mais, on l'a compris déjà, nous croyons que S. Joseph a sur lui la prééminence.

On peut envisager la question sous deux aspects : quant à la sainteté proprement dite, c'est-à-dire quant au degré de grâce sanctifiante et de gloire correspondante de l'un et l'autre Saint, — ou bien quant à la dignité respective de leur rang.

[1] Liv. III, chap. LVIII.

Quelques exemples pour éclairer cette distinction : les Apôtres d'abord, et puis les Martyrs et les Docteurs l'emportent sur les simples Confesseurs, les Vierges sur les Saintes Femmes ; et cependant tel Confesseur, telle Sainte Femme peut dépasser en sainteté et en gloire tel Martyr, tel Docteur. Ainsi encore, comparant précisément S. Jean-Baptiste aux Apôtres, S. Thomas d'Aquin, à la suite de S. Anselme, estime que ceux-ci l'emportent quant à la dignité de leur ministère : « *Officio ministerii fuisse* [*Joannem Baptistam*] *minorem Apostolis.* » Mais S. Jean l'emporte en mérite : « *Numquid ergo majores Apostoli Joanne ? — Non merito, sed officio Novi Testamenti* [1]. »

A ce double point de vue, — sainteté et dignité des fonctions, — S. Joseph nous paraît l'emporter sur S. Jean Baptiste.

I. En ce qui concerne LA SAINTETÉ. — A) On pourrait alléguer, à l'avantage de S. Jean-Baptiste, deux arguments qu'il convient tout d'abord de résoudre : 1° la célèbre parole de Notre-Seigneur : *Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista* (Mt, XI, 11) ; 2° la sanctification de S. Jean dès le sein de sa mère

Ces deux arguments ne sauraient suffire par eux-mêmes à établir que S. Jean-Baptiste dépasse S. Joseph en grâce et en gloire.

Car 1° rapprochée du contexte et de l'endroit parallèle de S. Luc, la parole du Divin Maître rapportée par S. Mathieu ne garde pas le sens absolu que ses termes, pris isolément, présentent à l'esprit. Certains Pères, visiblement sous l'empire de cette formule d'apparence si tranchée, paraissent bien conclure à la suréminence absolue de S. Jean (la Sainte Vierge évidemment exceptée) : « *Præcellit cunctis*, dit S. Ambroise du Précurseur, *eminet universis, antecedit Prophetas, supergreditur Patriarchas, et quisquis de muliere est, inferior est Joanne* » [2]. Mais que l'on examine la suite des paroles de Notre Seigneur : « *Qui autem minor est in regno cœlorum, major est illo.* » Qu'est-ce à dire ? M. Fillion nous paraît bien résumer le sentiment prédominant [3] des commentateurs dans les lignes suivantes [4] :

> Après avoir élevé S. Jean plus haut que tous les hommes qui avaient vécu jusqu'alors, Jésus fait maintenant une restriction, sous la forme d'une antithèse frappante. « Mon précurseur, avait-il dit, est en vertu de son titre même, le premier personnage de l'Ancien Testament [5] ; et pourtant il est inférieur en dignité au plus petit des membres de mon Eglise *(in regno Dei).* » Notre-Seigneur, dans cette conclusion si consolante pour les chrétiens, *laisse complètement de côté la sainteté personnelle :* c'est sur les *privilèges de deux sphères distinctes* qu'il raisonne. Il y a la sphère de l'ancienne Alliance, à laquelle appartenait S. Jean ; il y a la sphère de la nouvelle Alliance ou du royaume de Dieu. Or, cette seconde sphère étant placée beaucoup au dessus de la première, le moins élevé des objets qu'elle renferme domine évidemment encore le plus élevé de ceux qui sont contenus dans l'autre [1].

Ou, comme dit un autre commentateur, Van Steenkiste : « *Igitur Joannes Baptista non personaliter consideratur quoad ejus excellentiam in vita et moribus, sed inspicitur ejus conditio theocratica seu publica, quatenus repræsentat veterem legem, cujus ipse fuit ultimus subditus* [2]. »

Par conséquent, de ce passage évangélique on ne peut rien arguer de péremptoire dans le présent débat. Cependant on peut accorder, et c'est notre propre sentiment, que sans rien déterminer d'une façon stricte et rigoureuse sur le degré de sainteté de S. Jean-B., la manière dont Notre-Seigneur, dans tout cet endroit, parle du Précurseur n'est pas dénuée, sur ce point, de signification : les éloges si chaleureux de Jésus à l'égard de Jean attestent les hautes vertus, l'éminente sainteté de celui-ci. Aussi la tradition chrétienne a pu légitimement puiser dans ce passage de l'Evangile [3] l'estime si profonde qu'elle a constamment professée pour S. Jean-Baptiste ; mais ce serait aller trop loin que d'en déduire l'absolue prééminence en sainteté de S. Jean et d'en conclure l'infériorité de S. Joseph. — De ce premier chef, donc, la question reste ouverte.

2° La sanctification de S. Jean dans le sein de sa mère ne prouverait pas non plus au détriment de S. Joseph, alors même que l'Epoux de Marie n'aurait pas été favorisé de ce même privilège.

Il est certain que S. Jean Baptiste a été sanctifié avant sa naissance. On ne peut interpréter différemment le texte très net de S. Luc : « *...et Spiritu Sancto replebitur ex utero matris suæ.* » (Luc, I, 15, 41). Au sujet de S. Joseph, la Sainte Ecriture est totalement muette. Mais les théologiens se posent la question de savoir si des raisons de haute convenance n'autorisent pas la pieuse croyance, qui sourit tant aux fidèles, que le chef de la Sainte Famille a été sanctifié, et de très bonne heure, dans le sein de sa mère.

Sans parler expressément de S. Joseph, S. Thomas écarte d'une manière générale la possibilité d'autres exceptions à la règle commune hormis les deux cas, clairement indiqués dans la Sainte Ecriture, de S. Jean Baptiste et de Jérémie. (Jér., I, 5) [4]. Et la raison donnée par le saint Docteur, c'est que le privilège en cause est accordé à ses bénéficiaires en vue de notre utilité commune, et cette utilité [ou édification] ne serait pas procurée par des sanctifications *in utero* non dévoilées à

[1] S. Thomas, in III Math. (V. Suarez, t. XIX, éd. Vivès, p. 124 et 126).
[2] Sermon 64, cité par Suarez, *op. cit.*, p. 127.
[3] Il y a divers systèmes d'interprétation, dans lesquels nous ne pouvons entrer ici et qu'on trouve exposés dans les commentaires des Evangiles.
[4] Commentaire sur Luc VII, 28 (Bible de Lethielleux).
[5] Cf. par ex. Billot, *De Ecclesia*, I, p. 80 ; — Brassac, *Manuel Biblique : Le Nouveau Testament*, I, 343.

[1] Luc VII, 28 porte : « *Major inter natos mulierum propheta Joanne Baptista nemo est.* » Certains prétendent que le mot *propheta* est ici apocryphe ; dans ce cas il vaudrait du moins comme indice du sentiment de la tradition dans l'interprétation du passage.
[2] Cité par Fillion sur Matth. XI, 11 (Bible de Lethielleux).
[3] Cf. Luc, I, 15 : *Erit magnus coram Domino.*
[4] *Summa Theol.*, P. III, q. XXVII, art. 6.

l'Eglise. — Cette raison du Docteur Angélique ne paraît pas péremptoire. Indépendamment de tout autre motif, les liens si étroits qui devaient unir Joseph à Jésus et à Marie ne suffisaient-ils point par eux mêmes à légitimer une exception en sa faveur ?

Au xv[e] siècle, notre pieux et savant Gerson a revendiqué pour S. Joseph ce glorieux privilège ; et ce ne fut pas, dès lors, une voix isolée [1]. Néanmoins ni Suarez, ni Benoît XIV, malgré leur profonde dévotion à S. Joseph, n'ont osé souscrire à la thèse du célèbre chancelier de l'Université de Paris : ils déclarent qu'elle ne leur paraît pas s'appuyer sur des preuves suffisantes. Mais, à présent que, de plus en plus, s'est développé le culte de S. Joseph et que la dignité de ce grand saint est mise de jour en jour en plus vive lumière, les raisons de convenance de sa sanctification *in utero* prennent, de leur côté, un relief grandissant, et l'on voit, de plus en plus, les auteurs ecclésiastiques les plus sérieux adhérer au sentiment de Gerson [2]. En effet, ce sentiment est une conséquence toute naturelle de ce que nous rapporterons tout à l'heure de la sainteté de S. Joseph.

Cette sainteté est si éminente qu'elle semble postuler *(si fas est ita loqui)* la sanctification *in utero*. Mais ce privilège n'aurait-il pas été accordé à S. Joseph, on ne pourrait en déduire que S. Jean, qui en a été favorisé, a été nécessairement pour cela même supérieur en sainteté. Jérémie, nous l'avons rappelé, a été gratifié de ce privilège : on ne songe pas, pour ce motif, à le placer au-dessus de S. Joseph.

Donc, les deux arguments préliminaires que l'on pourrait invoquer en faveur de la prééminence de S. Jean, ces deux « exceptions » préalables, comme on dit en termes juridiques, nous semblent laisser entier le débat [3].

B) Arrivons-en, sans plus tarder, au cœur de l'affaire, c'est-à-dire à la sainteté de S. Joseph considérée directement.

Le raisonnement que font les théologiens qui se sont occupés de la question est très simple et vraiment souverain. Il se ramène à ceci : — Dieu confère aux hommes qu'il associe à ses grands desseins des grâces proportionnées à leurs fonctions respectives. Les fonctions de S. Joseph étant suréminentes, il a reçu des grâces de suréminente sainteté. Mais Joseph proclamé « juste » par l'Esprit-Saint a été le serviteur de tout point fidèle et nul ne doute qu'il n'ait entièrement répondu à la grâce. Par conséquent, il s'est élevé à la sainteté suréminente que réclamait le rôle qui lui avait été confié.

[1] On peut citer S. Bernardin de Sienne, De Isolanis O. P., Jean de Carthagène, etc.

[2] Sauvé, *Le Culte de S. Joseph*, p. 215 (Paris, Amat, 1910 ; 3 f. 50) ; — Tesnière, *Le Cœur de S. Joseph*.

[3] On ne saurait davantage tirer argument, contre la prééminence de S. Joseph, de ce qu'il figure après S. Jean dans les Litanies des Saints. L'ordre observé dans ces Litanies s'inspire manifestement de divers points de vue et circonstances, et l'Eglise n'a nullement prétendu y établir le classement des saints qui s'y trouvent mentionnés.

Quel rôle plus auguste que celui d'être le chef de la Sainte Famille, d'être l'Epoux de Marie et de pouvoir être appelé le Père de Jésus ? [1] Ces rapports si intimes, si étroits, sans pareils, avec l'Homme-Dieu et la T. Sainte Vierge, Miroir de l'éternelle Justice, de tels rapports ne supposent-ils pas que Dieu se sera montré d'une libéralité extrême et incomparable envers S. Joseph ? Il y allait de l'honneur même de Jésus et de Marie. Et de plus, comment ce commerce si intime et unique de S. Joseph avec des Etres d'une grâce aussi surabondante, comment ce commerce ne lui aurait-il pas été souverainement profitable ? Les anges, dans le ciel, s'illuminent réciproquement. Quelles lumières, quels exemples, quelle aide spirituelle dans la voie de la sainteté Joseph ne devait-il pas recevoir de ce Fils divin que Dieu lui avait confié, et de cette créature merveilleuse qui lui avait été donnée pour Epouse ? [2]

Il n'est pas étonnant qu'à une époque même où le culte de S. Joseph était encore en formation, il n'est pas étonnant qu'en réfléchissant à ces grands mystères, le docte Suarez ait déclaré que « loin d'être téméraire et improbable, il serait plutôt conforme à la piété et vraisemblable d'opiner que ce Saint a dépassé tous les autres en grâce et en béatitude. » Et il estime probable que S. Joseph l'emporte nommément sur S. Jean Baptiste : « *Probabile est Josephum* PERFECTIOREM GRATIAM ESSE ASSECUTUM QUAM JOANNEM BAPTISTAM, *quia excellentius munus habuisse videtur, et majorem opportunitatem, pluresque occasiones crescendi in gratia et charitate* [3]. »

Dans son récent livre, *Le culte de S. Joseph*, M. l'abbé Sauvé rapporte (p. 156) ce trait du pape Pie IX :

> Quelque temps après la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, Pie IX examinait l'esquisse d'un tableau destiné à en perpétuer le souvenir. Apercevant perdu dans un coin la figure de saint Joseph, il se récria : « Ce n'est point en bas, dit-il à l'auteur, mais là-haut avec la Sainte Vierge, un peu au-dessous, si vous voulez, qu'est sa place : car telle est celle qu'il occupe dans le ciel. »

Cette parole du pieux Pontife n'est pas sans doute *ex cathedra*, mais elle reflète bien le sentiment qui prend de plus en plus corps dans la piété des fidèles ; elle répond bien à ce que nous venons de dire de la sainteté de S. Joseph et à ce qui nous reste à dire encore de la grandeur de sa dignité

II. LA DIGNITÉ de S. Joseph paraît hors de pair. Etre le père adoptif et le gouverneur du Messie, le chef de sa famille domestique, n'est-ce pas plus noble charge encore que d'en être le Précurseur comme S. Jean-Baptiste, ou les disciples comme les apôtres ?

On peut objecter que le Précurseur remplissait un office public et que les apôtres devinrent les

[1] Luc, II, 41, 48. — Voir Bossuet. Panégyriques de S. Joseph, et autres auteurs, parmi lesquels Sauvé, *op. cit.*, 7[e] et 8[e] Elévations (très belles et très pleines).

[2] Sauvé, *passim*.

[3] Suarez, *op. cit.*, p. 126, 127.

plénipotentiaires et les continuateurs du Sauveur, tandis que les fonctions de S. Joseph étaient d'ordre purement privé.

A cette difficulté Suarez répond par une parole très profonde : le ministère de S. Joseph, dit il, appartient à l'*ordre hypostatique*, qui de sa nature est plus parfait que tout autre. Et c'est pourquoi, sans oser se prononcer (ce qui se comprend à l'époque où il écrivait), ce Docteur incline à penser que l'office de S. Joseph, à raison de l'ordre dont il relevait, l'emportait sur le ministère des apôtres. — Cornelius a Lapide, dans son commentaire sur S. Mathieu, reproduit, en l'accentuant, le sentiment de Suarez : « *Ministerium et officium Joseph fuit nobilissimum, quia attingit ordinem unionis hypostaticæ Verbi cum carne nostra, uti et maternitas B. Virginis. Joseph enim omnes suos labores et actiones proxime circa Christi personam exercebat* [1]. »

Joseph non seulement avait un office se rapportant directement à la personne de l'Homme-Dieu, mais il faisait partie de sa famille, et à un titre éminemment honorable. Ne pourrait-on pas, en l'espèce, user d'une comparaison avec les familles royales de ce monde ? Alors même qu'ils n'exercent pas de fonctions publiques dans l'Etat, les princes du sang, les membres de la famille royale, ne l'emportent-ils pas en dignité sur les plus hauts fonctionnaires de l'Etat ? Ainsi semble-t-il en être de S. Joseph par rapport aux ministres officiels de l'Eglise.

Pendant de longs siècles, S. Joseph est resté dans l'ombre, et comme dans une sorte d'*incognito*. Il ne faut pas en être trop étonné. Le cardinal Pie a magnifiquement expliqué que le culte de S. Joseph, à l'exemple d'autres dévotions, « était une de ces réserves et, si l'on peut ainsi dire, une de ces surprises que le suprême ordonnateur du festin des âmes avait ménagées pour la fin du banquet [2]. »

Le saint élan qui, sous l'action évidente de l'Esprit de Dieu, entraîne à présent prêtres et fidèles aux pieds du trône de S. Joseph, cet élan vraiment unanime est aussi irrésistible que significatif. Il a un tel caractère qu'il ne peut que correspondre, à la fois, à la sainteté et à la dignité suréminentes de S. Joseph.

Ne craignons pas d'excéder en nous représentant S. Joseph occupant, dans l'assemblée des élus, la première place après Jésus et Marie. Pie IX l'a proclamé Patron de l'Eglise universelle [3]. Dans un *Postulatum* adressé au Saint-Siège, un grand nombre d'évêques, à l'époque du Concile du Vatican, ont exprimé le vœu que le culte décerné à S. Joseph reçût le nom de *protodulie*, pour le mettre expressément au-dessus du culte de simple *dulie* rendu aux anges et aux autres saints : car, disaient-ils, « S. Joseph comme père de Jésus a été élevé autant au-dessus de toutes les créatures qu'il a hérité d'un nom supérieur à celui de toutes les créatures [1]. » Et en attendant que vienne le jour où ce *postulatum* sera peut-être rempli, appuyons notre piété, à l'égard de S. Joseph, sur la parole de Pierre : « Assurément, dit Léon XIII, la dignité de la Mère de Dieu est si haute, qu'il ne peut rien être créé au-dessus. Mais, toutefois, comme Joseph a été uni à la Bienheureuse Vierge par le lien conjugal, il n'est pas douteux qu'il n'ait approché plus que personne de cette dignité suréminente par laquelle la Mère de Dieu surpasse de si haut toutes les natures créées [2]. » Et encore : « S. Joseph excelle d'une telle prééminence, qu'il n'est point d'hommage dont il ne doive être honoré : *ea excellit præstantia, ut nullo non sit obsequio prosequendus* [3]. »

Q. — Que pense le cher *Ami* du syllogisme suivant ?

Tout acte humain qui pour sa nature ne peut être suggéré par la grâce de Dieu, est intrinsèquement mauvais.

Or, la résistance à la grâce de Dieu est un acte qui de sa nature ne peut être suggéré par la grâce de Dieu.

Donc, la résistance à la grâce de Dieu est un acte intrinsèquement mauvais.

R. — **1re Réponse.** — *Dist. Majorem :* Tout acte humain qui, pour sa nature *intrinsèquement mauvaise*, ne peut être suggéré par la grâce de Dieu, est intrinsèquement mauvais, C.; — ... qui, *autrement* que pour sa nature intrinsèquement mauvaise, ne peut être suggéré par la grâce de Dieu, est intrinsèquement mauvais, N.

Contrad. Minorem : La résistance à la grâce de Dieu, *qui* est acte humain *de sa nature intrinsèquement mauvais*, ne peut être suggérée par la grâce de Dieu, C.; — la résistance à la grâce de Dieu, qui *n'est pas* acte humain de sa nature intrinsèquement mauvais, ne peut être suggérée par la grâce de Dieu, N.

Ad Conclus. : Dist. : La résistance à la grâce de Dieu qui est acte humain de sa nature *intrinsèquement mauvais* est un acte intrinsèquement mauvais, C.; — la résistance à la grâce de Dieu qui *n'est pas* acte humain de sa nature intrinsèquement mauvais est un acte intrinsèquement mauvais, N.

2e Réponse. — *Ad Majorem. Dist. :* Tout acte humain qui de sa nature ne peut être suggéré de *suggestion consciente* par la grâce de Dieu est intrinsèquement mauvais, C.; — tout acte humain qui de sa nature ne peut être suggéré de *suggestion inconsciente* par la grâce de Dieu est intrinsèquement mauvais, N.

Ad Minorem : Contrad. : La résistance à la grâce de Dieu est un acte qui de sa nature ne peut être suggéré de *suggestion consciente* par la grâce de Dieu, C.; — la résistance à la grâce de Dieu est un acte qui de sa nature ne peut être

[1] In Matth. I, 16 ; Suarez, *op. cit.*, p. 125.
[2] Instruction pastorale du 4 mars 1871.
[3] Décret apostolique du 8 décembre 1870.

[1] V. Sauvé, p. 19 et 93.
[2] Encyclique *Quamquam pluries* du 15 août 1889.
[3] Bref *Quod paucis* du 28 janvier 1890.

suggéré de *suggestion inconsciente* par la grâce de Dieu, N.

Ad Conclus. : Dist. : Donc, la résistance *consciente* à la grâce de Dieu est un acte intrinsèquement mauvais, C.; — la résistance *inconsciente* à la grâce de Dieu est un acte intrinsèquement mauvais, N.

3e Réponse. — *Ad Majorem : Dist. :* Tout acte humain qui de sa nature, *objective et subjective*, ne peut être suggéré par la grâce de Dieu est intrinsèquement mauvais, C.; — tout acte humain qui de sa nature *seulement objective* ne peut être suggéré par la grâce de Dieu est intrinsèquement mauvais, N.

Ad Minorem : Contrad. : Or, la résistance à la grâce de Dieu est un acte qui de sa nature *objective* ne peut être suggéré par la grâce de Dieu, C.; — la résistance à la grâce de Dieu est un acte qui de sa nature *subjective* ne peut être suggéré par la grâce de Dieu, N.

Ad Conclus. : Dist. : Donc, la résistance *objective* à la grâce de Dieu est un acte intrinsèquement mauvais, C.; — la résistance *subjective* à la grâce de Dieu est un acte intrinsèquement mauvais, N.

4e Réponse. — *Ad Majorem : Dist. :* Tout acte humain qui de sa nature ne peut être *suggéré ni objectivement ni subjectivement* par la grâce de Dieu, est intrinsèquement mauvais, C.; — tout acte humain qui de sa nature ne peut être suggéré *objectivement*, mais peut l'être *subjectivement*, par la grâce de Dieu, est intrinsèquement mauvais, N.

Ad Minorem : Contrad.., qui ne peut être suggéré *objectivement*, C.; — qui ne peut être suggéré *subjectivement*, N.

Ad Conclus. : Dist. : la résistance *objective*, C.; *subjective*, N.

5e Réponse. — Le syllogisme a quatre termes, contrairement à la règle *Terminus esto triplex*. Il n'est pas recevable. A l'auteur de le bâtir mieux; à quoi il n'arrivera pas, l'introduction frauduleuse du quatrième terme étant nécessaire au sophisme. Dans la majeure il est question d'*acte humain*, alors que dans la mineure et la conclusion, il n'est plus question que d'*acte* simplement. Or, là, dans le passage illogique de l'un à l'autre est toute la portée spécieuse de l'objection, là aussi toute la solution.

Explications générales de ces réponses. — Qu'est-ce qu'un acte humain, d'abord ? C'est un acte intelligent, délibéré, conscient de sa relation bonne ou mauvaise avec la règle des mœurs. Il est mauvais, s'il viole une loi objective quelconque, préceptive ou prohibitive. Sa *moralité* lui vient donc *spécifiquement ab objecto*. C'est classique, autant qu'évident !

Est dit intrinsèquement mauvais l'acte humain dont l'objet est tel qu'il ne s'y trouve que du mal; donc, impossibilité pour la volonté de s'y complaire, de le choisir, de le vouloir, autrement que dans le péché, le désordre moral formel et conscient. Tel l'*odium Dei* par exemple. Il est dit mauvais, mais non intrinsèquement, si dans son objet il y a place encore, malgré tout ce qu'il présente d'immoral, à un point par lequel la volonté peut encore s'y complaire, le vouloir, sans désordre moral formel et conscient. Tel l'homicide, par exemple, qui peut se présenter dans des conditions susceptibles d'en suspendre, d'en diminuer, d'en supprimer l'immoralité qui s'y attache en considération générale et abstraite de principe.

L'acte humain a donc simultanément deux faces : sa *face objective*, moralement spécifiante, dont nous venons de parler, et sa *face subjective*, dont il faut dire un mot maintenant.

L'acte humain, vu du côté de la source de vie interne d'où il procède, est une entité psychologique, d'ordre physique, nous disons bien : *subjective*. Considéré là, et là seulement, il n'est pas *acte humain* au plein sens du mot, puisque cette caractéristique ne lui peut venir que de sa relation consciente préalable avec l'ordre objectif d'où dépend sa moralité. On voit donc quelle erreur c'est de confondre dans l'acte humain ce par quoi il est *humain* et moral avec ce par quoi il est simplement et physiquement *acte*.

Que faut il entendre, maintenant, par *suggestion* de la grâce ? Le mot est adroitement choisi ; c'est un piège, où le lecteur peu averti pourrait aisément trébucher ! On parle de la grâce qui suggère un *acte humain* dans la majeure, un *acte* simplement dans les deux autres propositions du syllogisme. Qu'est-ce que cette suggestion ? Suggestion de pure influence physique *subjective* sur la volonté, antécédemment aux considérations objectives conscientes et moralisantes ? Ou bien suggestion *objective* présentée à la volonté dans le cadre qui constitue la règle de la moralité et donne à l'acte humain la caractéristique de sa bonté ou de sa malice morale ?

Dans le premier cas, la suggestion est un concours psychologique inconscient dont on ne peut pas dire qu'il soit humainement acte de vertu ou de péché ; dans le second, au contraire, c'est un concours de suggestion objective qui met la volonté en présence *consciente de la grâce*, et par là même en plein arbitre d'y consentir par bon accueil ou de pécher en la refusant.

Qu'est-ce enfin que la *résistance à la grâce* ? A la grâce, en tant que concours ou influence objective, ou à la grâce en tant que concours subjectif inconscient ? Péché dans le premier cas ; pas de moralité humaine dans le second.

Or, s'il est certain que Dieu donne la grâce *facienti quod in se est*, il est non moins certain qu'il la donne de façon inaccessible à notre perception, du moins en règle générale ; et alors si dans le péché il y a implicitement résistance à la grâce offerte pour l'éviter, cette grâce et son refus ne constituent pas l'élément *moral spécificatif* de l'acte humain, lequel emprunte sa malice au *précepte* lésé, à la *vertu* offensée.

Il y a abus de grâce dans tout péché, soit! Mais aucun abus ne constitue par lui-même une faute morale spécifique, en tant que telle, parce que l'acte humain ne viole pas une loi imposant *hic et nunc* le respect de telle grâce *hic et nunc* offerte, dont il n'a aucune conscience particulière, mais bien la loi imposant *hic et nunc objectivement* tel acte à faire ou à éviter, telle vertu à exercer, tel précepte à accomplir.

La résistance à la grâce ne deviendrait objective et consciente pour elle-même que dans le cas où l'homme, mis en présence d'un secours surnaturel qu'il percevrait explicitement comme tel, le refuserait explicitement comme tel aussi, indépendamment de la moralité objective par ailleurs en cause dans son opération ; et même dans ce cas la résistance à la grâce ne constituerait pas un péché spécifiquement qualifiable sous cette seule forme ; on devrait dire que l'on pèche par *odium Dei*, ou par violation du précepte de la charité *in seipsum*.

Les âmes d'élite peuvent comprendre la faute de résistance à la grâce ou abus de la grâce pris à part comme terme de complaisance vilaine de leur part ; mais, bien qu'elles s'accusent « d'avoir résisté à la grâce, » c'est toujours, en définitive, à l'un des péchés objectivement spécifiés dans la morale générale que se ramène leur état de conscience, et non formellement à la seule grâce en soi dont, sauf révélation particulière, elles n'ont à aucun moment donné une perception et une conscience préceptive suffisantes pour en faire l'objet spécificatif de leur acte humain, qui, comme tout acte humain, ne peut être moralisable qu'objectivement.

A part la dernière, qui relève un vice de forme dans le syllogisme, toutes nos solutions reviennent, à quelques nuances près, aux idées principales que nous venons de rappeler. Comme nous ignorons le terrain sur lequel l'argument proposé doit servir, à quel sujet ou point de doctrine il se rattache, nous avons multiplié les formes possibles de réponse. Il peut n'être pas indifférent de choisir l'une ou l'autre des distinctions présentées *juxta exigentiam materiæ*, comme on dit en langue scolastique.

La distinction formulée en premier lieu n'est pas une tautologie ni une pétition de principe déguisée. C'est indirectement une retorsion, ou plutôt une *negatio suppositi*, qui met l'objectant en demeure de dire pourquoi il suppose que tout acte qui de sa nature, *simpliciter*, sans distinction, ne peut être suggéré, etc., est intrinsèquement mauvais. C'est tout justement ce qui est à prouver, ce que nie équivalemment la distinction donnée, pour éviter la négation franche de la majeure, ce qui eût été plus simple et mieux indiqué.

La seconde solution insiste sur cette caractéristique de l'acte humain qui ne peut être mauvais moralement sans être objet conscient de la malice objective qui l'atteint. Or l'action de la grâce, la résistance à la grâce, rigoureusement, en tant que telles, ne sont pas choses conscientes.

La troisième réponse met nettement en lumière la différence des deux faces objective et subjective de l'acte humain, en rattachant sa moralité à la première, la résistance à la grâce à la seconde.

Dans la quatrième, même distinction, appliquée cette fois au verbe *suggérer*, qui est peut-être le terme le plus équivoque de tout l'argument.

Un dernier mot. Après tout, rien n'empêche de répondre *concedo totum*, provisoirement au moins, jusqu'à ce qu'un raisonnement ultérieurement greffé sur la conclusion permette d'apercevoir avec quelque précision les conséquences suspectes qu'on pourrait se proposer d'en tirer. La résistance à la grâce de Dieu est un acte intrinsèquement mauvais : on peut soutenir cela en gros, mais sous réserve de distinctions à intervenir en cas de besoin.

Q. — Comme il fallait s'y attendre, les difficultés surgissent pour l'application du décret *Quam singulari*. Vous me feriez bien plaisir de me tracer une ligne de conduite dans les deux cas suivants :

A la veille du temps pascal, je me présente dans deux familles qui ont chacune un enfant ayant amplement l'âge (9 ans) et remplissant, à mon avis, les conditions d'instruction suffisante ainsi que les dispositions requises par le décret. D'après sa teneur et les explications qui en ont été données, je peux et je dois admettre ces deux enfants à la communion pascale privée ; elle est obligatoire pour eux.

Dans une des deux familles, on me répond : « Non, je ne veux pas que notre enfant fasse la première communion privée ; je veux qu'il attende pour communier l'époque de la première communion solennelle ; car cette solennité si imposante n'aura plus sa raison d'être lorsque notre enfant aura communié une, deux, trois, dix fois peut-être. »

Dans l'autre, on me dit : « Faites comme vous voudrez, M. le Curé ; je vous autorise volontiers à faire faire la communion privée pascale et ensuite toutes les communions privées que vous voudrez à notre enfant, que nous n'empêcherons pas de fréquenter vos catéchismes pour qu'il complète son instruction religieuse ; mais, pour faire l'économie des dépenses qu'entraîne la première communion solennelle, nous sommes très décidés, ma femme et moi, à ne pas consentir plus tard à ce qu'il la fasse. »

Inutile d'insister pour éclairer la religion de ces deux familles afin de les amener à une décision plus conforme au décret.

Que doit faire le curé par rapport à la communion pascale privée de ces deux enfants ?

R. — La réponse que vous relatez en premier lieu a été dès l'origine et est encore celle que font parfois aux curés, zélés propagateurs du décret *Quam singulari*, d'excellentes familles chrétiennes. On était si peu fait à cette idée de la première communion enfantine dès 7, 8 et 9 ans ! Et les parents, fortement trempés jadis par une longue discipline catéchistique dont ils ont gardé le souvenir très vivant, ont tant de peine à comprendre qu'on passe outre maintenant à cette formation préparatoire, en un temps où il semble qu'elle est devenue plus que jamais nécessaire, qu'elle exige plus de soins assidus et persévérants !

A la longue, et à force de les raisonner, on est

arrivé à ébranler chez les parents, bons chrétiens nous le répétons, la première conviction de répugnance qui avait envahi leur esprit. Et puis, surtout, l'exemple est arrivé, qui fait plus que tous les raisonnements du monde. On s'est dit, après tout, que le Pape est le Pape, le curé est le curé, et que si, dans telle et telle autre bonne famille de l'endroit, on s'est laissé faire, il n'y avait pas tant d'inconvénient que cela à entrer dans le mouvement nouveau.

Mais il a fallu du temps, des précautions, des conversations et discussions répétées, et enfin le coup décisif de l'exemple donné par les braves de la première heure.

Vraiment, ces récalcitrants, sous les apparences de leur première inspiration de résistance, avaient-ils l'âme si noire, la foi si faible, le sens surnaturel si émoussé que le donnaient à penser les dehors de leur attitude ? Non, assurément, et les curés avisés ne s'y sont pas trompés. Ils se sont dit : « La transition sera dure, parce que brusque et fortement accentuée dans l'opposition de ses deux termes, passé et futur. Mais, patience ; on y viendra ! Affaire de raisonnement, d'instances, et du temps, de la réflexion qui met au point tant d'impressions vives de la première heure ! »

Et ces curés avaient raison. Ils avaient raison, d'un côté, en ne cessant pas d'insister, de prêcher, de persuader ; ils avaient raison, d'autre part, en ne traitant pas ces opposants comme des révoltés contre la foi et l'Eglise, comme des scandaleux et des pécheurs publics. Peu à peu leur tactique, ferme autant que patiente et persévérante, a fini par obtenir un bon résultat, sinon encore tout le bon résultat souhaitable. Ils ont décidé quelques familles, plusieurs, beaucoup, à entrer dans la voie nouvelle, ce qui est un début consolant, le seul qu'on pût tout d'abord raisonnablement espérer. Le fait de l'exemple est posé. Le *Quam singulari* entre dans les mœurs.

Mais voilà ! Il n'y entre pas partout avec la même rapidité. A côté des familles « soumises » il en reste, et de très estimables, qui persistent dans leur primitive opposition. Que faut-il en faire ? Comment les traiter ? Faut-il les admettre à la communion pascale ?

Notre humble avis est qu'il faut encore, pour quelque temps, les traiter avec indulgence, mais une indulgence très spéciale, nous voulons dire une indulgence provisoire d'attente, notée comme telle dans le milieu chrétien, et présentée de telle sorte qu'elle prévienne le scandale possible d'une résistance devant laquelle le curé aurait trop l'air de s'incliner sans protestations.

Il n'est pas possible, s'il s'agit de parents chrétiens et sérieusement réputés tels, il n'est pas possible qu'ils persévèrent bien longtemps dans leur opposition. C'est donc seulement dans le cas où cette persévérance obstinée revêtirait vraiment un caractère nettement scandaleux, qu'il y aurait lieu de protester avec plus d'énergie et de chercher par quelles mesures il serait possible de pallier, suivant les exigences du milieu, la mauvaise influence d'une pareille conduite.

Ces protestations et ces mesures peuvent devenir beaucoup plus vite obligatoires avec des familles visiblement inspirées dans leur mauvaise volonté par des considérations anti-religieuses, areligieuses au moins, ou suspectes de franche mauvaise disposition à l'égard de la religion, du culte et de l'Eglise.

La seconde réponse est assez embarrassante à analyser, à juger exactement. Il paraît difficile d'admettre que les parents en question se refusent à l'avance à subir les « frais » de la communion solennelle, puisque de ce côté il n'y a rien de changé à l'ancien régime, et qu'on ne leur impose pas double sacrifice, la communion privée ne devant entraîner aucune dépense spéciale de solennité. Nous avons peine à croire que pareille opposition persiste encore quand le jour de la communion générale solennelle sera arrivé. L'exemple de toutes les autres familles sera là pour empêcher les parents d'imposer à leur enfant l'humiliation publique d'une abstention qui serait remarquée et blesserait plus encore le père et la mère que l'enfant.

En tout cas, quoi qu'il en soit de l'arrière-pensée de ces gens-là et de la réalisation éventuelle de leur projet, plutôt ridicule, il n'y a qu'à passer outre et à profiter de l'autorisation accordée pour admettre l'enfant à la fréquentation du sacrement d'Eucharistie et des catéchismes réguliers. Que s'il lui faut plus tard subir l'ennui dont on le menace, ce sera pour lui, après tout, et de beaucoup, un moindre mal que de ne pas profiter tout de suite de la large autorisation accordée. Le temps arrange bien des choses, et le présent qu'on peut saisir vaut mieux que l'avenir toujours incertain.

Q. — Voici un cas de conscience tout à fait d'actualité. Une maîtresse de maison a chez elle trois domestiques. Ceux-ci devraient être inscrits parmi les assurés obligatoires de la loi des retraites ouvrières ; mais, comme leur maîtresse boude et blâme les lois sociales, ils n'ont pas osé se faire inscrire ; de sorte que par la négligence volontaire de leur maîtresse, ils seront peut-être frustrés des avantages de la loi. Agit-elle seulement par bouderie politique, ou bien par calcul, pour ne pas verser ses cotisations patronales ? *Nescio*. Toujours est-il que, par sa faute, ses employés souffriront un dommage dans leurs intérêts matériels.

1° Le confesseur de cette personne chrétienne et pratiquante ne doit-il pas lui rappeler qu'elle manque aux devoirs d'une bonne maîtresse de maison, en n'engageant pas ses domestiques à profiter des avantages de la loi, au lieu de les en détourner ?

2° En cas de refus de cette personne qui persisterait dans son attitude, son confesseur pourrait-il lui dire qu'elle s'expose à pécher *gravement* et qu'elle serait *tenue à restitution* pour le dommage matériel causé à ses trois domestiques ?

R. — Il est un peu tôt pour porter sur la loi des retraites ouvrières un jugement moral d'ensemble définitif. On sait avec quelle méfiance elle a été accueillie, dans les milieux mêmes où il semblait qu'elle dût rencontrer le plus de faveur. Pour diverses raisons, où nous n'avons pas à entrer, la popula-

tion ouvrière, qui devait en profiter, s'y est montrée en masse résolument hostile, et ce n'est un secret pour personne qu'on se propose en haut lieu, dans les deux Chambres, de la remettre sur le tapis pour la modifier, l'améliorer. Ce n'est donc pas une loi qui se présente avec le plein caractère d'autorité publique que le moraliste est en droit de reconnaître dans ce genre d'exercice de l'autorité sociale, avant de déclarer que les consciences y sont moralement soumises sous peine de péché.

Cette considération préliminaire permet d'excuser facilement ceux qui ne prennent *pas encore* la loi au sérieux, se réservent, attendent les remaniements annoncés, se montrent tièdes, inertes à son endroit, ou lui font même une guerre d'opposition franche sur toute la ligne. En somme, on ne sait pas, pour le moment, si, comment, et à quoi le législateur entend obliger les citoyens, puisque, comme écho aux réclamations des citoyens en masse, le législateur se déclare prêt à modifier sa loi, ce qui est équivalemment la reconnaître pour insuffisamment existante.

A notre avis, donc, il est trop tôt de poser et de résoudre le cas de conscience qu'on nous sommet aujourd'hui. Nous y reviendrons pour en dire toute notre pensée, quand nous aurons une loi ferme qui se présentera avec des caractères d'obligation morale dans son ensemble un peu moins discutés, tout à fait indiscutables.

Toutefois, il semble bien certain que, si la loi subit des changements — ce qui n'est pas douteux, — ces changements ne porteront pas sur son principe essentiel, l'avantage pécuniaire offert à la classe laborieuse. Cet avantage pourra être augmenté, non pas restreint; rendu plus facile, moins sujet à soupçons fâcheux, mais non pas supprimé.

Il semble bien certain encore que les bénéficiaires actuels de la loi n'auront rien à perdre de ce qui leur est actuellement offert; les législateurs se garderont d'une rétroactivité qui aurait pour effet de mettre en posture désagréable ceux qui les premiers ont mis du zèle à les prendre au sérieux.

Voilà une pensée dont les patrons récalcitrants devraient bien s'inspirer, avant d'opposer à la demande d'inscription de leurs salariés un refus qui en définitive se traduira pour ceux-ci par un futur préjudice. Nous estimons que si un confesseur ou conseiller qualifié quelconque peut, dans l'état présent de l'affaire, se considérer comme dispensé d'imposer à ces patrons l'initiative de l'inscription, la mise en train de l'inscription, il ne peut guère se dispenser de les blâmer s'ils refusent leur concours à l'inscription formellement réclamée par les intéressés.

Nous n'irions pas pour le moment — cela viendra! — jusqu'à les taxer d'injustice formelle, avec devoir de restitution, pour la raison que nous avons dite, jusqu'à ce que la loi soit remise sur pied dans sa teneur définitive. Mais, nous ne voudrions pas non plus les excuser du tort qu'ils font ainsi à leurs employés, tort peut-être pour le moment insuffisamment caractérisé devant la justice commutative et légale, mais qu'une conscience bien informée peut et doit trouver blâmable au point de vue de la simple équité naturelle.

Q. — Aux sépultures, le prêtre qui préside la cérémonie, ainsi que les prêtres assistants rétribués par la famille (vicaires ou autres), sont-ils *tenus*, pour avoir droit à leurs honoraires, *de chanter l'office avec les chantres, ou bien simplement de le lire*, soit en même temps que les chantres chantent, soit à la suite, *modo privato* comme pour le Bréviaire, quoique pendant la cérémonie?

Dans l'hypothèse où il suffirait de lire l'office, pourrait on réciter au lieu de l'office des morts le Bréviaire du jour, à l'intention du défunt?

Dans l'hypothèse du chant ou de la récitation obligatoire de l'office des morts, est-on tenu au *Miserere* et aux autres psaumes que l'on chante en se rendant de la maison mortuaire à l'église et de l'église au cimetière?

R. — Nous chercherons dans les deux réponses de la S. C. des Rites qui règlent ce point, les éléments de la solution :

1° *Décret* IN PETROCORICEN. *du 9 mai 1857* (n. 3045) : — « Utrum Parochus aliique sacerdotes exequiis mortuorum Officiisque quotidianis pro iisdem assistentes ac pro ea functione stipendium accipientes, teneantur per se officium defunctorum persolvere; ita ut *solummodo assistentes et non cantantes aut psallentes, fructus* non faciant suos? — RESP. *Affirmative ad primam partem.* »

2° *Décret* IN MIMATEN., *11 mars 1871* (n. 3243) : — « Rmus D. Joannes Maria Antonius Foulquier, Episcopus Mimaten., S. R. C. exposuit in sua diœcesi usum invaluisse presbyteros in officio defunctorum missæ assistentes, etsi gaudeant statuta mercede, tamen non semper cantui participare; proprium enim officium privatim interdum recitare solent, cum *nempe cantui sese adjungere* necesse eis non videtur et putant se habere personalem aliquam rationem officium canonicum non differendi. Quum autem ab hac praxi recedere difficillimum sit, saltem in pluribus circumstantiis, supradictus Rmus Orator postulavit ut praxis ipsa continuari in posterum possit. — RESP. *Si agatur tantum de Missa, exposita praxis tolerari potest, dummodo tamen adsint cantores ad hoc specialiter deputati; minime vero si agatur de Officio defunctorum, quod persolvendum est ab iis qui pro hac recitatione mercedem accipiunt juxta Decretum* IN PETROCORICEN. diei 9 maii 1857. »

I. Dans l'un et l'autre décret, il s'agit de *chanter* l'office des défunts, sous peine de ne pas faire siens les honoraires attribués par la famille; or, la *récitation privée* de l'office des morts n'est pas un *chant*.

II. Le chant demandé est celui du *chœur*, où l'on peut se contenter de la moitié qui échoit au côté où l'on se trouve.

III. La modulation requise est celle qui est possible à chacun selon sa voix ou son état de santé.

IV. Pour la levée du corps et la conduite au cimetière, cela dépend des usages propres à chaque paroisse. Si le prêtre touche un honoraire spécial pour assister à la levée du corps et pour conduire le corps au cimetière, quand celui-ci est éloigné de l'église, il y a lieu d'appliquer la règle citée plus haut.

Q. — Que pensez-vous de l'article sur le décret *Quam singulari* paru dans le n° de décembre 1911 du *Larousse mensuel illustré* ? On semble contester que l'âge de *discrétion* soit l'âge de *raison*, et l'on allègue des faits qui paraissent affaiblir les affirmations historiques contenues dans le décret.

R. — Visiblement cet article, malgré les prudentes habiletés de sa rédaction, n'est guère sympathique au décret. Les objections y sont présentées avec une insistance complaisante dont ne bénéficient pas, dans la même mesure, les réponses qu'y font les défenseurs de la réforme. La conclusion finale, qui se dégage de l'ensemble, laisse plutôt une impression pénible, que nous pourrions, sans trahir croyons-nous la pensée de l'auteur, rendre ainsi : — Le décret est une prescription apostolique purement disciplinaire ; en tant que prescription, il s'impose, et il faut se soumettre ; en tant que simplement disciplinaire, il laisse le champ librement ouvert aux doutes qu'on peut se permettre sur la valeur des considérants, historiques surtout, qui le motivent, et sur l'opportunité de son apparition à l'heure actuelle.

Nous n'avons pas à juger cette attitude. Nous voulons dire cependant qu'elle n'est pas la nôtre, et nous avons assez souvent touché cette question dans nos colonnes pour n'avoir pas à rééditer ici, devant nos amis, les raisons et la justification de notre sentiment, entièrement docile, sans arrière-pensée ni réserve aucune, à toute la lettre et à tout l'esprit du décret.

Sans analyser l'article en question, ce qui nous mènerait beaucoup trop loin, et serait ici sans utilité, nous présenterons, non pas sur son texte, que nous laissons de côté, mais à son occasion, quelques observations sur certaines difficultés maintes fois déjà résolues, auxquelles il peut n'être pas inutile de répondre une fois de plus.

1° *C'est un décret de Congrégation, non une œuvre officiellement propre du Pape.* — Réponse : Erreur ! La Congrégation des Sacrements a bien préparé et libellé peut-être en entier (qu'en savons-nous ?) le texte du décret. Mais Pie X l'a fait sien et revêtu de sa personnelle autorité Pontificale, en l'approuvant. On n'a donc pas le droit de dire que c'est simplement un décret de Congrégation. Il faut dire, canoniquement, et logiquement en toute vérité : c'est un décret du Pape, préparé et mis sur pieds par l'organe de la Congrégation. Au surplus, qui peut douter de la part très personnelle de pratique influence et de collaboration qu'a dû avoir en cette affaire le Souverain Pontife, après la campagne (qu'on nous permette le mot) menée par lui déjà avec tant de vigueur pour la restauration de la pratique Eucharistique fréquente dans nos mœurs ?

2° *L'initiative de toute cette réforme ne vient pas du Pape, mais d'une consultation de l'évêque de Strasbourg, auquel la Congrégation avait à répondre.* — Qu'importent les faits qui déterminent occasionnellement l'apparition d'un acte Pontifical, si celui-ci n'en est pas moins vrai acte Pontifical, et investi de pleine autorité obligatoire ? Oserait-on prétendre que la parole d'un Pape a tout juste la valeur morale des faits contingents qui décident le Pape à parler ? *Absit !*

3° *C'est un décret disciplinaire, qui n'intéresse pas la foi, qui est sujet à variations éventuelles comme toute œuvre disciplinaire analogue.* — Et quand il en serait ainsi, en devrait-on une moindre et moins loyale obéissance au décret pour le temps où il est promulgué ? Or, est-ce vraiment aider les fidèles à cette obéissance que de leur faire entrevoir la perspective d'une variation possible, souhaitable, probable peut-être à plus ou moins courte échéance ? Il conviendrait, ce semble, de laisser au temps et aux circonstances d'avenir, plutôt qu'aux réticences présentes des volontés flottantes et provisoires, le soin de préparer le terrain aux variations futures possibles de la discipline actuelle.

Mais a-t-on donné la note juste quand on a dit du décret : « Simple prescription disciplinaire ? » Nous ne le pensons pas, et nous nous sommes expliqués là-dessus ailleurs dans un autre article de l'*Ami du Clergé*. Disciplinaire, il l'est assurément dans sa partie finale dispositive. Mais que fait-on de la partie qui précède le dispositif, où le Pape rappelle, tantôt pour les confirmer simplement, et tantôt pour les préciser, les points de doctrine dont le dispositif n'est que la conséquence pratique dans l'ordre des faits ?

Ne parlons pas d'infaillibilité. Mais *citra infallibilitatem*, le Pape serait-il donc le seul docteur dans l'Eglise dont l'autorité fût négligeable parce que non infaillible ? Et s'il a le droit d'enseigner, non pas seulement comme Pape infaillible, ni seulement comme docteur particulier quelconque, mais — entre les deux — comme Pape simplement, donnant l'enseignement en forme ordinaire à l'Eglise, dont il est intellectuellement le Docteur, non moins que le Pasteur dans l'ordre pratique, dira-t-on qu'à ce droit ne correspond chez les fidèles aucun devoir d'accepter sa parole avec la révérence que commande au moins une absolue présomption surnaturelle sinon une absolue certitude infaillible de vérité ? *Absit !*

Oui, le décret est disciplinaire finalement ; mais cela ne suffit pas pour qu'on s'octroie la liberté de révoquer en doute, ainsi que paroles quelconques, les propositions doctrinales qu'il a soin de mettre en évidence comme préface et fondement logique de la prescription disciplinaire.

4° *Le décret met sur le compte de l'inspiration janséniste l'âge tardif des premières communions. Or, l'histoire nous apprend que la pratique de cet âge tardif est bien antérieure au*

jansénisme... — Pardon ! Le décret ne fait allusion au jansénisme que dans le texte que voici : « Ejusmodi damna inferunt qui extraordinariis præparationibus, primæ communioni præmittendis, plus æquo insistunt, forte minus animadvertentes id genus cautelæ a Jansenianis erroribus esse profectum, qui sanctissimam Eucharistiam præmium esse contendunt, non humanæ fragilitatis medelam. » Où voit-on là dedans que le décret rapporte au jansénisme, et au jansénisme seul, l'âge tardif des premières communions tardives de tous les temps ? D'âge il n'est pas parlé ici, mais de ces *préparations extraordinaires* qui, elles, sont bien d'inspiration janséniste, qui, elles, n'ont point été imposées avant le jansénisme dans les temps où l'âge moyen de suffisante discrétion (rien des préparations extraordinaires) était reculé à 9 ou 10 ans.

Quant au point d'histoire visé dans l'objection, à savoir que du XIIIe au XVIIe siècle des âges tardifs ont été indiqués par autorités locales en certains endroits, personne ne le conteste. Ce qui serait contestable, c'est l'universalité et surtout l'universalité officielle de ces fixations. De l'histoire on peut tirer des faits pour et des faits contre ; donc, rien de concluant comme argument certain de critique historique.

Ce qui est plus contestable encore, c'est l'objection que l'on fait au décret au nom de cette prétendue constatation historique. Si elle était établie, il faudrait logiquement conclure que le décret réforme un état de choses qui était à réformer, et ne s'en cache pas, d'ailleurs. Voilà tout ! Mais il faudrait conclure aussi que, dans ces temps-là, la soi-disant pratique générale des communions tardives n'était guère d'accord avec l'enseignement doctrinal classique qui, suivant la formule synthétique de S. Thomas, en qui l'on peut entendre tous les autres, tenait pour apte à recevoir l'Eucharistie tout enfant simplement capable de discerner le pain eucharistique d'avec le pain matériel du corps.

Au vrai, il y a eu flottement dans l'harmonie de l'enseignement théorique avec les précisions pratiques de son application; et la preuve que ce flottement était bien chose non doctrinale, ni de coutume ou de sens général, c'est la variété des déterminations de l'âge des premiers communiants, tant était locale, contingente, personnelle, l'inspiration qui les a dictées.

On voudrait que le Pape mît d'accord ses autorités doctrinales avec les faits de ce temps-là. Que ne commence-t-on à mettre soi-même d'accord les faits en question avec la doctrine classique alors communément régnante malgré la contradiction apparente de certains faits locaux, même nombreux si l'on veut ? S'il y a quelque part inconséquence logique, on ne dira toujours pas qu'elle est du côté du Pape. Et voilà une bonne note à son actif, enfin !

Et puis, mettons que Pie X a réformé, tranché la question, condamné l'usage, même ancien, des communions tardives ! Après ? C'est son droit. Notre devoir correspondant est très clair. Inutile d'épiloguer sur la « nouveauté » du décret, en opposition avec certaines antiquités fâcheuses. Nouveauté, soit ! Mais nouveauté qui s'impose très rationnellement à la pensée catholique, au double point de vue de l'autorité surnaturelle qui la sanctionne et des irréfragables arguments de doctrine dont elle n'est que la conséquence logique.

Mais remarquons que ce n'est pas seulement l'âge tardif qui est visé dans le décret : c'est aussi et surtout la réglementation à priori qui imposait cet âge tardif universellement à tous les enfants à la fois, quelle que fût la différence de leurs dispositions subjectives. De ces réglementations françaises nous aimerions qu'on nous montrât des exemples dans l'histoire de l'Eglise avant le XVIIe siècle. S'il s'est trouvé alors des curés, des évêques, des conciles régionaux pour estimer qu'un enfant avait l'âge eucharistique à 10 ans, en trouverait-on également qui eussent voulu refuser l'Eucharistie à l'enfant précoce, pleinement disposé dès 7, 8 ou 9 ans ?

Si nos statuts diocésains avaient dit simplement : « 10 ans, c'est l'âge moyen où l'on peut présumer la préparation suffisante ; mais que chaque confesseur reste libre d'en décider autrement dans les cas particuliers où il croira devoir le faire, » jamais nous n'aurions eu en France les abus de la première communion à âge forcé par règlement administratif, et jamais, sans doute, malgré le dire des statuts diocésains, le Saint-Siège n'aurait été amené au décret *Quam singulari*, pas plus qu'il ne s'y est trouvé incliné dans le temps où des moyennes locales tardives n'étaient point imposées par une réglementation uniforme à tous les enfants à la fois.

5° *Le sacrement ne produit ses effets que dans ceux qui le reçoivent avec les dispositions personnelles et conscientes voulues ; la preuve en est que l'Eglise a supprimé l'usage ancien de la communion donnée aux tout petits avant l'âge de raison, ce qu'elle n'eût pas fait si le sacrement leur avait été profitable.* — La suppression de l'usage antique ici rappelé n'a pas eu pour motif celui qu'allègue l'objection. Tout sacrement reçu validement opère *ex opere operato* quelque chose, indépendamment de l'*opus operantis*.

C'est l'abus, l'irrévérence, l'atteinte portée à la foi populaire en la présence réelle qui ont déterminé le changement de discipline. Il n'est donc pas exact d'en conclure que l'Eucharistie reste sans effet aucun par elle-même quand l'*opus operantis* est absent.

Cet *opus operantis* reste bien, il est vrai, une raison occasionnelle de plus grand profit quant aux influences pratiques de la grâce sacramentelle. On aurait tort cependant de préciser, là où rien ne nous permet de préciser, en subordon-

nant la mesure de ces influences sanctifiantes à des préparations déterminées ou extraordinaires, à la mesure par exemple des connaissances religieuses accumulées dans l'esprit.

Revenons maintenant, pour finir, à l'article et aux scrupules qu'il a suggérés à notre correspondant. On semble, en effet, y contester que l'âge de discrétion « eucharistique » ait traditionnellement coïncidé avec l'âge de raison. Mais, de cette constatation, fût-elle historiquement bien établie, il n'y aurait pas lieu de conclure qu'elle affaiblit les affirmations historiques contenues dans le décret, pour cette très simple raison que les affirmations historiques du décret, et celles, en sens contraire, de l'article, ne se rapportent pas au même objet, et donc ne sauraient se heurter comme contradictoires.

L'article affirme que, d'après plusieurs auteurs, d'après plusieurs autorités ecclésiastiques locales, l'âge de discrétion eucharistique a été parfois jadis estimé pouvoir osciller autour de 10 ans. Le décret ne conteste pas cela. Il le conteste même si peu qu'il prend soin de rappeler lui-même la divergence qui s'est pratiquement produite dans l'interprétation du texte de Latran « *annos discretionis,* » et les abus auxquels a donné lieu l'élasticité exagérée de cette interprétation. Le décret tranche la controverse, c'est vrai ; mais il ne l'ignore pas, et ne la nie pas.

Par contre, ce que le décret affirme historiquement, avec autorités à l'appui, et sur quoi l'article n'insiste pas, et pour cause, c'est le principe doctrinal traditionnel de l'aptitude de l'enfant à la communion dès qu'il connaît les rudiments essentiels de la religion et peut suffisamment discerner le pain céleste d'avec l'autre. C'est sur ce point de théologie que portent surtout les « affirmations historiques » du décret, et non, comme celles de l'article, sur les manières pratiques, plus ou moins variées, d'entendre son application contingente dans l'ordre des faits. On est, de part et d'autre, sur des terrains différents. Pas de rencontre, ni d'opposition, par conséquent.

Que valent, au demeurant, les affirmations historiques de l'article sur le point spécial de pratique qu'elles cherchent à mettre en relief ? Et que vaudrait surtout l'induction qui prétendrait les généraliser au delà des cas expressément cités ? Nous n'avons ni le loisir, ni aucunement le besoin d'entreprendre là-dessus une étude historique contradictoire. Nous laissons ce souci et ce labeur aux historiens de profession.

A supposer — ce dont nous doutons très fort — que l'usage français des communions tardives réglementaires pût s'autoriser de bons et nombreux exemples relevés dans l'histoire des églises particulières, avant même l'apparition du jansénisme, nous ne verrions rien là, absolument rien, par quoi pourrait être affaiblie, au triple point de vue de ses précisions doctrinales, historiques et disciplinaires, l'autorité du décret *Quam singulari*. Et nous continuerions de regretter, comme procédant d'une inspiration plutôt fâcheuse, tous les efforts tentés pour en diminuer le crédit dans l'opinion des fidèles et du clergé.

Q. — Une personne qui librement envoie ses enfants dans une école où l'on se sert de manuels défendus tombe sans connaissance. On vient chercher le prêtre. *Quid* de l'absolution et de l'extrême-onction ? Et si ensuite elle recouvre connaissance, tout en restant en danger de mort, que faut-il exiger pour pouvoir la communier ?

R. — Cas intéressant qui peut, sauf variantes, servir de type à beaucoup d'autres du même genre.

Très soigneusement d'abord distinguons bien les deux ordres d'intérêts qui sont en jeu : l'*intérêt privé*, purement personnel, et occulte dirions-nous bien, du ou de la malade ; puis l'*intérêt général* du bien public, en raison du scandale dont il peut avoir à souffrir plus ou moins gravement, comme conséquence de l'attitude externe adoptée par le prêtre, en raison de la nécessité qui s'impose de former, par voie de mesures préventives, et solidement, l'opinion populaire sur ce chapitre de la fréquentation des écoles dangereuses.

L'ordre privé ne réclame théologiquement pour la validité des sacrements *in extremis* que la suffisante disposition interne du malade, et vous savez qu'en pareil cas, en présence de la mort, quand on peut avec quelque probabilité, si légère soit-elle, risquer — ne prenons pas le mot dans son sens irrévérencieux — risquer le sacrement, on *doit* le faire : *Sacramenta propter homines*. Toutes les barrières tombent, toutes les censures, toutes les réserves, tous les scrupules et délicatesses qui seraient de mise avec un pénitent en bonne santé. Une âme est au point critique suprême ; elle peut être sauvée ; à tout prix, sauf au prix d'une invalidité certaine et d'une évidente contradiction sacrilège de conduite de la part du ministre de salut, il faut l'arracher à l'enfer, la sauver. Vous savez cela aussi bien que nous, que n'importe quel prêtre. Passons.

En pratique, donc, sur ce terrain purement *privé*, on répondra à l'appel, à tout appel quelconque auprès du mourant. Mieux que cela, on fera spontanément la démarche que réclame sa situation périlleuse. Envers et contre toutes oppositions ou difficultés, on se présentera. On essaiera évidemment d'assurer de son mieux les dispositions requises, si le moribond est en état d'entrer encore en communication, même très sommaire, avec le monde du dehors. A défaut de cette suprême ressource, et dans l'impossibilité de faire mieux, on donnera l'absolution sous condition, sauf le cas — rare — où l'ensemble des circonstances de la vie et des derniers instants de la personne en cause obligerait avec pleine certitude morale à conclure, par évidente présomption, qu'elle est hors d'état de recevoir validement l'absolution.

Avec l'extrême-onction, nous entrons sur le terrain de l'ordre public. Il en sera donc parlé ci-dessous, pas ici encore.

Vous voyez que le prêtre peut aller très loin dans le tête-à-tête secret, qui échappe à toute constatation, à tout contrôle du dehors. Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de rappeler qu'il était parfaitement possible d'absoudre ainsi des gens constitués extérieurement dans la pire situation sociale imaginable, pécheurs publics notoires, divorcés remariés civilement, cohabitant avec le nouveau conjoint du vivant de l'époux légitime délaissé, criminels publics, scandaleux manifestes, etc... Et pourquoi pas, si enfin, tout pécheurs qu'ils soient, ces gens-là ont *in extremis*, en présence du prêtre, la lueur de repentir et de foi surnaturelle que Dieu et la théologie estiment suffire, avec la grâce du sacrement, pour leur faire éviter l'enfer ?

Oui, mais à la très expresse condition que tout se passera dans le *secret* absolu de l'ordre privé. C'est très bien de sauver une âme ; il le faut toujours, quand on le peut. Ce ne serait plus bien, ce serait mal, et parfois très mal, pour la sauver, d'en perdre plusieurs autres, beaucoup d'autres ! Or, si cette théologie apparemment hardie permet d'aller très loin, elle ordonne, toutefois, de s'arrêter sur le seuil des scandales de la masse. Que le prêtre donc fasse tout ce qu'il voudra dans la sphère occulte de l'ordre privé ; mais qu'il se taise absolument sur ce qu'il a fait ou n'a pas fait, à moins qu'une raison de parler ne lui soit fournie précisément par le souci de l'intérêt général de la paroisse. Qu'il laisse donc enterrer civilement ce pécheur public, qui si bien le mérite aux yeux de tous, même après lui avoir donné secrètement une absolution excellente. Deux choses étaient à remettre en bon ordre chez ce malheureux : sa conscience devant Dieu, sa tenue devant les hommes. On a pu réussir sur le premier point, pas sur le second. Restons-en donc au premier point, — rigoureusement nécessaire et suffisant, après tout ; — et sur le second, puisque la tenue scandaleuse n'a pu être rectifiée, laissons faire la justice des hommes, gardienne et vengeresse de l'ordre public outragé.

L'ordre public, en effet, impose théologiquement, en vertu de principes et d'intérêts différents, des raisonnements et des conclusions qui n'ont rien à voir avec les précédentes. Là nous sommes sur le terrain des faits sensibles, de ce qui se voit, se dit, se commente dans la rue. Tout homme, dès là qu'il se montre au dehors dans une attitude déterminée, est responsable devant la société de cette attitude. Peu importe ce qu'il pense ou ne pense pas au fond ! Peu importe le jugement, vrai ou faux, d'après lequel il s'apprécie lui-même intérieurement et se condamne ou s'excuse indûment ! Peu importe, enfin, qu'il soit, dans le fond de son âme, réconcilié avec Dieu par le repentir sincère, par l'absolution sacramentelle peut-être ! Pour l'opinion ambiante, c'est un criminel, et criminel il reste tant que des réparations et satisfactions externes correspondantes ne sont pas venues détruire le mal, son impression fâcheuse, changer enfin ce que nous appelons la « tenue sociale » mauvaise, scandaleuse, en une tenue repentante et désormais correcte.

Avec un moribond ainsi mal famé, deux hypothèses donc se présentent : 1° ou bien, en tête-à-tête secret avec le prêtre, il peut parler, 2° ou bien il est sans connaissance, sans moyen d'expression et de communication avec le dehors.

1° Dans le premier cas, impossible de séparer dans sa conscience les deux ordres, impossible de l'absoudre s'il ne se montre pas disposé à regretter sincèrement toutes ses fautes parmi lesquelles figure évidemment, en place de choix, la faute publique de son péché public, de son attitude publique scandaleuse. La *detestatio* de ce péché là est nécessaire ; le prêtre ne peut pas ne point l'exiger. Comme conséquence, nécessaire aussi, du *propositum* il exigera une promesse d'avenir correct, si la mort ne survient pas, et une satisfaction réparatrice pour l'ordre public devant témoins. Il réduira au strict minimum les formes « explicites » de la promesse et de la satisfaction ; c'est entendu ! encore devra t-il, sur ce double point, mettre le mourant en *bonne volonté* d'abord, et puis, s'il se peut (?), en *bonne situation publique* pour le reste (extrême-onction, sépulture religieuse).

2° Ou bien, — c'est le second cas — le malade est muet, inerte ; rien à en tirer, sauf peut-être quelques bribes de réponses par signes tout juste suffisantes pour être bénignement interprétées au seul point de vue de l'absolution « secrète » à donner, et encore sous condition !.. Alors, rien à faire de plus qu'à se taire et à abandonner la dépouille mortelle aux légitimes sanctions de la justice canonique qui se paie, faute de mieux, sur le cadavre, la dette sociale du disparu.

Le sacrement de Pénitence est, Dieu merci ! bien élastique. On peut, suivant les occurrences, le laisser « privé » ou le rendre « public ; » le laisser dans le secret profond des deux seuls intéressés, du mort qui n'est plus là, du prêtre qui garde le silence, ou le rendre « public, » soit en invitant le moribond à le publier, soit en le publiant soi-même quand sa seule publicité (sauf complication de réparations particulières comme pour les divorcés, etc.) peut assurer sans scandale la sépulture religieuse plutôt souhaitée que redoutée dans la population ambiante, comme il peut arriver par exemple pour les suicidés, visités *in extremis* par le prêtre, soit sur leur demande personnelle — ce qui est très favorable — soit même sur l'appel de quelqu'un de l'entourage.

L'extrême-onction est, de sa nature, et par l'ensemble liturgique de ses rites, un sacrement d'ordre public. Il ne faut donc point l'administrer là où les exigences de l'ordre public s'y opposent, et ne pas oublier que son administra-

tion de la part du prêtre, est un acte public qui suppose publiquement régularisée la tenue scandaleuse du moribond, et logiquement entraîne la sépulture chrétienne. L'extrême-onction, encore que très efficace dans les situations normales, n'est cependant pas un sacrement aussi nécessaire pour les pécheurs, en tant que tels, que le sacrement de Pénitence, qui, lui, est proprement le sacrement des morts, alors que l'autre est un sacrement des vivants, régulièrement précédé de la sainte absolution. D'où il suit que, en présence d'une situation scabreuse, on fera tout le possible pour absoudre, au moins *secreto* et sous condition; mais beaucoup moins, rien du tout même, pour donner l'extrême-onction, si les circonstances « publiques » du cas s'y opposent.

Appliquons maintenant ces principes généraux de théologie et de droit sociologique à la difficulté spéciale dont parle notre correspondant.

La première question à résoudre avant tout *pour lui* est celle-ci : La personne en question est-elle à ranger dans la catégorie des *pécheurs publics*, scandaleux notoires, jugés tels par la majeure et la plus saine partie de la population ?

C'est là, disons-nous, une question que seul peut résoudre celui qui est en état d'apprécier exactement les circonstances du cas proposé. Dire d'une façon générale que quiconque envoie « librement » ses enfants à une école où il y a des manuels condamnés, est par là-même à traiter comme les pécheurs publics du Rituel, de la théologie morale, ces sortes de gros scandaleux parfaitement et universellement jugés tels par le sentiment général des paroissiens,... dire cela d'une façon générale, absolue, serait évidemment exagéré, au moins à l'heure présente, où vraiment, en fait, le *délit scolaire* n'est pas encore apprécié par le peuple comme le meurtre, le concubinage notoire, la vie mal famée, etc.

D'autre part, il serait inexact, par contre, d'affirmer que le délit scolaire n'est pas vrai péché public, très scandaleux, dans certains milieux tout à fait chrétiens, où toute la bonne population se fait un devoir de conscience d'obéir à l'Eglise, à ses prêtres, sur ce point des fréquentations scolaires. Là, déjà, où il est notoirement connu et reçu que les prêtres refusent l'absolution au confessionnal à qui s'obstine dans ce scandale, localement grave, le « péché scolaire » est tout près de constituer un péché public et, dès lors, si, en conséquence, les prêtres ont décidé de refuser la sépulture religieuse à qui meurt dans cette attitude scandaleuse sans réparations et rétractations convenables, il n'y a plus qu'à conclure : sur toute la ligne, en cet endroit-là, le péché scolaire est à traiter comme péché public. Il ne reste plus qu'à appliquer, en pareil cas, les règles ci-dessus rappelées à propos des exigences externes de l'ordre social.

Dans l'hypothèse contraire, c'est-à-dire là où ne se réalisent pas encore — souhaitons que cela vienne le plus tôt possible ! — les conditions ci-dessus rappelées des circonstances qui constituent la tenue sociale scandaleusement très grave du « péché scolaire, » il est tout clair que la conclusion ne saurait être, sans illogisme, aussi rigoureuse.

Très fâcheuse assurément, et embarrassante, cette période de *transition* entre le péché scolaire jadis à peine soupçonné, et le péché scolaire devenu subitement scandale de péché public ! Mais enfin, c'est une période de transition, dont il ne faut tirer logiquement que les conclusions qu'elle comporte. Sévérité externe absolue, radicale ? Non, puisque la faute externe ne le demande pas ! Sévérité externe nulle ? Non, encore, puisque la faute externe, sans être arrivée à sa caractéristique de gravité publique complète, n'en est pas moins une faute qui, à mesure qu'on en parle et qu'on l'explique, à mesure qu'on en occupe l'opinion, va s'accentuant tous les jours davantage dans la pensée populaire !

Sévérité moyenne, donc ? Oui ! Il faut faire quelque chose qui indique, au point de vue externe, le blâme que mérite l'attitude externe répréhensible, quelque chose qui soit pour l'ordre public une réparation proportionnée au tort *réel* qu'il a subi, et en même temps, pour l'opinion ambiante, un salutaire avertissement par menace de sanction. Moins de solennité en certaines rencontres d'œuvres de culte, moins de solennité aux sépultures, etc., que sais-je ? C'est à chaque curé, assisté éventuellement des conseils de l'administration diocésaine, qu'il appartient, en attendant mieux ou pis, de fixer ce tarif de sanctions, à graduer suivant l'échelle des dispositions et exigences locales.

Nous estimons, toutefois, que, s'il ne faut rien exagérer trop vite en fait de sanctions de ce genre pour le péché spécial scolaire, il y aurait grosse maladesse, pour ne rien dire de plus, à se taire, à rester inerte, les bras croisés, à ne différencier en rien la condition des révoltés d'avec celle des obéïssants. Qu'on fasse peu, cela peut être prudent. Mais qu'on fasse quelque chose, et qu'on prenne bien garde de laisser s'implanter dans la pensée du peuple cette redoutable persuasion, qu'après tout il n'y a pas si grand mal que cela à envoyer ses enfants à l'école mauvaise, puisque les curés eux-mêmes passent l'éponge par là-dessus, ne s'en tracassent point, et donc, au fond, n'y trouvent pas grand'chose à redire ! Ici l'axiome est juste : Qui ne dit rien, qui ne fait rien, consent !

Quel est exactement votre cas, cher confrère ? Quelle, la mentalité globale prédominante du milieu où vous exercez le saint ministère ? Vous ne le dites pas dans votre consultation, de quoi nous ne vous faisons point reproche, car, quand même vous le diriez, nous resterions, nous, à distance, juges incompétents, insuffisants, d'une pareille situation essentiellement pratique, à

apprécier d'après l'étude serrée des faits et des personnes. Si votre paroisse est bien chrétienne, bien dotée d'écoles chrétiennes, si la population a reçu en chaire, au confessionnal et ailleurs, les enseignements clairs et répétés qui conviennent, si déjà l'opinion est préoccupée de l'application commencée de certaines sévérités significatives, nous inclinerions fort pour l'attitude externe sévère. Mais réfléchissez bien ! Prenez conseil aussi, et n'oubliez pas que, une fois posé, un fait de sanction grave oblige à continuer. Pensez également aux répercussions de votre conduite sur les paroisses environnantes : c'est encore de la prudence externe bien entendue. La charité *in bonum commune* dépasse les limites de votre paroisse, vous le savez bien. Pesez tout cela. Consultez des confrères sérieux, les voisins surtout. Prenez langue à l'évêché, ce qui peut être fort utile pour mettre votre reponsabilité à couvert.

Notez bien que toutes ces observations ne sont pas pour atténuer le moins du monde la disposition d'énergique fermeté où nous souhaitons tout les premiers voir le clergé de France à propos de cette très grave, infiniment grave, question scolaire. Mais, comme il y a moins d'inconvénients à différer une exécution à conséquences irréparables, qu'à trop la précipiter, nous vous disons : Réfléchissez, soyez prudent. Et nous vous disons aussi de tout cœur : Quand vous aurez froide conscience d'avoir bien réfléchi et prudemment conclu pour le péché scolaire « péché public », allez-y de toute votre énergie, et jusqu'au bout, quoi qu'il arrive !

Un mot encore. Que signifie au juste votre adverbe *librement?* Ainsi sèchement écrit, tout seul, il nous étonne. Il est si rare que des gens, un peu chrétiens, envoient « librement » leurs enfants à la mauvaise école, nous voulons dire, sans motifs qu'ils estiment plus ou moins excusants, et qui plus ou moins pèsent sur leur parfaite indépendance de liberté. Ces situations scolaires familiales sont si complexes, si variables d'une maison, d'un individu à l'autre ! Le concubinage est chose claire, ou du moins le devient facilement. Mais le péché scolaire ? Vous ne verrez nulle part que le Droit ou la Morale aient ouvert une porte aux excuses sociales des obscénités publiques de franc concubinage. Et vous savez que la Lettre Pastorale des évêques, ainsi que les principes généraux du Droit et de la Morale ont ouvert, et assez largement, ne fût-ce qu'à titre provisoire, cette porte d'excuses pratiques dans la casuistique de la question scolaire. Votre *librement* peut être « pleinement » justifié, et non seulement pour vous, mais aussi pour l'opinion publique. Mais il peut aussi n'être pas pleinement justifié. Regardez-y de près ! Méfiez-vous !

Il va sans dire que, pour l'ordre extérieur, la responsabilité des mesures à prendre incombe au curé, non à ses vicaires. C'est à lui, en effet, et non à eux qu'appartient en titre la *cura animarum*, pour laquelle les vicaires ne font que l'assister, lui prêter leur concours, mais à titre de simples auxiliaires. Cette observation ne vise pas notre correspondant, qui est curé. Nous avons cru devoir la formuler pour qu'on ne se trompe point sur la portée pratique de notre réponse, en mélangeant pratiquement des attributions et responsabilités qui, dans l'intérêt même du bon ordre externe de la paroisse, demandent à rester distinctes, chacune à la place que lui assignent le droit et la morale.

Q. — Tout dernièrement une discussion s'est élevée entre plusieurs confrères au sujet de l'institution du sacrement de baptême. Pour une instruction sur ce sujet j'avais consulté les *Prônes* de l'abbé Plat, et il dit formellement que N.-S. institua ce sacrement le jour de son baptême dans le Jourdain ; il dit que c'est la croyance générale, et l'opinion du Catéchisme romain. Cette façon de voir nous a offusqués. Dans aucune théologie on ne parle du baptême de Jean, mais uniquement des paroles : « Euntes docete... etc. » Qu'on voie dans le baptême de Jean une figure du futur baptême dont N.-S. parle pour la première fois et vaguement à Nicodème, d'accord, mais pour y voir une institution, nous ne pouvons nous y résoudre. De quel côté penche l'*Ami?*

R. — Dans les discussions théologiques et autres entre confrères, il arrive bien souvent qu'on part en guerre, qu'on invoque en gros et de vague mémoire les autorités à l'appui de son sentiment, et qu'on néglige un tout petit point : celui de consulter tout d'abord le modeste manuel de son séminaire. Que ce manuel soit signé de n'importe quel nom, l'on verra qu'il s'y trouve pas mal de choses. *Item*, si l'on interroge la *Somme* de S. Thomas, le Catéchisme du Concile de Trente et autres ouvrages de nécessité quasi absolue dans toute bibliothèque ecclésiastique.

En présence de l'assertion de l'abbé Plat au sujet du baptême de Notre-Seigneur, vous voilà offusqués, vous et vos très aimables confrères, et vous levez les bras au ciel, en vous écriant que « dans aucune théologie... ! »

« Aucune » est bien un peu trop dire, car toute la bonne demi-douzaine de théologies que j'ai présentement sous la main, et en plus les commentateurs des Evangiles (Fillion, Brassac), et aussi le Catéchisme romain, s'occupent de votre question et viennent au secours de ce pauvre abbé Plat, sinon pour adhérer d'une manière unanime et absolue à son sentiment, du moins pour le sauver de vos foudres.

Relativement au sacrement de baptême, il y a lieu de distinguer son *institution* et sa *promulgation*.

Pour le deuxième point, pas de difficulté. Tout le monde convient que l'obligation de recevoir le baptême a été imposée aux hommes, après la résurrection de Notre-Seigneur, lorsque le Maître dit à ses apôtres : « *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.* » (Mt., XXVIII, 19). Cette promul-

gation préceptive avait été ébauchée quand Jésus dit à Nicodème : « Si quelqu'un ne renaît point par l'eau et le Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » (Jo., III, 5). Elle fut parachevée, dans sa force exécutoire, lorsque les apôtres transmirent aux foules le précepte du Maître. Ce que fit saint Pierre le jour de la Pentecôte en ces termes : « Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour la rémission de vos péchés. » (Act., II, 38).

Tout cela est clair et ne donne guère prise à la controverse. Mais si l'on est d'accord pour la promulgation du baptême, il en est différemment, surtout aujourd'hui, pour l'institution même.

Faute de textes scripturaires péremptoires en sens contraire, les exégètes modernes sont portés à confondre l'institution et la promulgation. Ils estiment assez facilement que les paroles de N.-S. ressuscité à ses apôtres : « *Euntes docete omnes gentes, baptizantes...* » constituent à la fois l'institution et la promulgation du baptême.

Mais l'opinion classique en théologie, c'est que Notre-Seigneur avait, dès sa vie évangélique, institué en droit et en fait le baptême de la Loi nouvelle.

Dans quelle circonstance ? Là-dessus, deux sentiments.

Certains ont pensé que le sacrement de baptême fut non seulement annoncé, mais vraiment institué dans l'entretien avec Nicodème. Dans ces mots, cités tout à l'heure : « *Nisi quis renatus fuerit...,* » on trouve l'indication d'un rit nouveau, dont Jésus Christ est le premier à proclamer la nécessité universelle ; rit extérieur et sensible, puisque l'eau doit y jouer un rôle si important ; rit sanctificateur, puisque, par l'action combinée de l'eau et du Saint-Esprit, il ouvre l'entrée du royaume de Dieu et produit dans l'âme une vie nouvelle d'ordre supérieur à la vie naturelle. Ce sont bien là les traits caractéristiques du baptême chrétien [1]. Dans une annonce aussi explicite, n'est-il pas légitime de reconnaître la création même du sacrement de baptême ?

Cette opinion compte peu de partisans. Le sentiment prédominant parmi les théologiens, c'est que Notre-Seigneur a institué le baptême chrétien dans la circonstance solennelle où il reçut lui-même le baptême de S. Jean. Le Catéchisme du Concile de Trente expose d'une façon très nette ce sentiment :

> Il apparaît [2] que ce sacrement a été institué par Notre-Seigneur, lorsque étant baptisé par S. Jean, il accorda à l'eau la vertu de sanctifier. S. Grégoire de Nazianze et S. Augustin assurent que ce fut à ce moment-là que l'eau reçut la vertu de régénérer à la vie spirituelle. Et S. Augustin écrit encore que, dès le moment où Jésus-Christ fut plongé dans l'eau, dès lors l'eau a effacé tous les péchés... Une très grande preuve de cette assertion, c'est qu'en cette même circonstance la très sainte Trinité, au nom de laquelle le baptême se donne, manifesta sa divine présence. On entendit la voix du Père, la personne du Fils étant présente, et le Saint-Esprit descendit sous la forme d'une colombe. De plus, les cieux furent ouverts, où nous pouvons maintenant monter grâce au baptême.
>
> Que si l'on désire savoir comment Notre-Seigneur communiqua à l'eau une vertu si excellente et si divine, ceci, à la vérité, dépasse l'intelligence humaine. Il suffit de savoir que lorsque Notre-Seigneur a reçu le baptême, l'eau a été consacrée par le contact de son corps très saint et très pur à l'usage salutaire du baptême ; de telle sorte cependant qu'il faut croire que ce sacrement, bien qu'institué avant la Passion, en a tiré sa vertu et son efficacité, la Passion du Christ ayant été comme la fin de toutes ses actions [1].

D'après ce raisonnement, qui est aussi celui de S. Thomas, le grand argument en faveur du sentiment exposé c'est le contact sanctificateur de Jésus aveec l'élément de l'eau (contact rendu significatif à raison des circonstances solennelles et expressives qui l'accompagnèrent) : « *Sacramenta ex sui institutione habent quod conferant gratiam. Unde, tunc videtur aliquod sacramentum institui, quando accipit virtutem producendi suum effectum. Hanc autem virtutem accipit baptismus, quando Christus est baptizatus. Unde tunc vere baptismus institutus fuit, quantum ad ipsius sacramentum* [2]. »

Le cardinal Billot met cet argument en lumière avec sa maîtrise habituelle. Après avoir souligné la haute harmonie des choses et noté que c'est en usant de la purification figurative que l'Homme-Dieu inaugure le baptême véritable, de même qu'à la dernière Cène l'institution de la nouvelle Pâque prend naissance à la célébration de la Pâque antique, — après ces beaux rapprochements, l'éminent théologien ajoute que la circonstance la plus favorable pour le Christ sanctificateur de marquer l'eau pour la purification des âmes était bien cette mémorable circonstance où Jésus daigna descendre en personne dans les eaux, comme s'il avait fait partie du nombre des pécheurs que Jean baptisait du baptême de la pénitence [3]. Cette doctrine fait écho à la voix gracieuse de l'Eglise en la fête de l'Epiphanie : « Dans le bain d'une onde pure le céleste Agneau se plonge ; les péchés qu'il n'a pas commis, en nous lavant il les efface [4]. »

Telles sont les considérations qui militent en faveur de l'opinion quasi traditionnelle. Considérations profondes, et rendues plus imposantes encore par le caractère de leurs auteurs et la sympathique appropriation de l'Eglise.

Ces raisons, néanmoins, sont-elles suffisantes pour établir, dans toute la rigueur du terme, que le baptême chrétien a été « institué » lors de la scène grandiose du Jourdain ? Pour qu'une institution strictement dite soit effectuée, ne faut-il pas que son auteur fasse à ce propos une déclara-

[1] V. le *Dictionnaire de théologie* de Vacant-Mangenot, v° *Baptême*, t. II, col. 169.
[2] *Perspicitur*, dit le texte latin.

[1] Du sacrement de Baptême, XX.
[2] *Summa Theol.*, P. III, q. LXVI, art. 2.
[3] Cardinal Billot, *De sacramentis*, thes. XXIII.
[4] Hymne des Vêpres de l'Epiphanie.

tion explicite? A la dernière Cène, Notre-Seigneur expliqua clairement qu'il instituait le sacrement d'Eucharistie : « *Hoc est corpus meum... Hoc facite in meam commemorationem.* » Rien de pareil lors du baptême de Notre-Seigneur par S. Jean. Le Sauveur ne fait point alors de déclaration pour affirmer qu'il confère à l'eau le pouvoir d'effacer les péchés et qu'il établit un rit permanent.

Sans doute ! Aussi bien, peut-on concéder qu'il n'y a point lieu, dans l'espèce, d'attribuer à la scène du Jourdain le caractère d'une institution parfaite et juridique, se suffisant à elle-même indépendamment de toutes autres circonstances explicatives et complémentaires.

Mais étant donné les divers épisodes qui marquèrent cette scène merveilleuse et les lumières que devaient lui apporter la suite des événements, n'est-il pas légitime de présumer que, dans la pensée et la volonté de Notre-Seigneur, le geste mystérieux de son contact avec l'eau purificative, sous les auspices de la sainte Trinité, était hautement représentatif et comme inauguratif du baptême de la Loi nouvelle ? [1] Les faits ont leur éloquent langage. Pourquoi se refuser à voir, à la suite des Pères et des Docteurs, qui avaient peut-être sur ce point des traditions qui nous manquent, pourquoi se refuser à voir dans l'événement du Jourdain, non pas simplement une vague figure, mais le symbole expressif du baptême chrétien et son élaboration même par la consécration de l'eau et la manifestation de la sainte Trinité ? Et donc, pourquoi ne pas reconnaître que le sacrement de baptême fut institué en cette circonstance, en donnant, si l'on veut, un sens un peu large à l'expression « instituer ? »

Les Pères, note Suarez, ne veulent point dire autre chose : « Leur pensée c'est que, dans cette circonstance, furent indiquées la matière et la forme de ce sacrement et que, peu de temps après, soit par des paroles, soit par des faits, soit par les deux choses ensemble, le Christ a mis au jour cette institution [2]. »

« Peu de temps après ; » et en effet, dans l'Evangile il est bientôt question du baptême administré par Notre-Seigneur (Jo., III, 22), ou plutôt par ses apôtres (IV, 2).

Ici, il est vrai, une question se pose : Ce baptême, que donnèrent avant la Passion les disciples de Jésus, au nom du divin Maître, était-ce le baptême chrétien, sacramentel ? — Non, répondent les partisans de l'opinion d'après laquelle le baptême ne fut institué qu'après la Résurrection. Tels sont, nous l'avons dit, la plupart des exégètes modernes. A la suite de quelques Pères (Tertullien, S. Jean Chrysostome, S. Léon), ils ne voient dans le baptême donné, avant la Passion, par les disciples de Jésus, qu'une imitation du baptême du Précurseur, et non le rit sacramentel. Une des raisons formulées à l'appui de ce sentiment, c'est que ni le mystère de la sainte Trinité, ni la divinité de Jésus-Christ n'étaient encore publiquement annoncés, peut-être même pas suffisamment connus des disciples, et que, dès lors, il est difficile de croire que les apôtres aient donné le baptême chrétien. — A cela on peut répondre qu'il ne paraît pas répugner absolument que les apôtres aient employé une formule aux termes plus ou moins obscurs pour eux et leurs adeptes ; ou encore, qu'en vertu d'une dispense particulière, le baptême était, peut-être, d'abord conféré « au nom de Jésus-Christ » tout simplement [1].

Quoi qu'il en soit de cette discussion particulière qui se poursuit sur d'autres arguments, un fait paraît des plus plausibles. Les apôtres eux-mêmes ont dû très vraisemblablement recevoir le baptême des mains de Notre-Seigneur avant le soir du Jeudi saint où ils reçurent la sainte Eucharistie et l'ordination sacerdotale. Le contraire n'est pas évidemment impossible, mais semblerait peu conforme avec l'économie sacramentelle générale [2]. D'où il apparaît très probable, de ce seul chef, que Notre-Seigneur a institué le baptême avant sa Passion, et non pas au moment de l' « *Euntes docete omnes...* »

Q. — Dieu donne à tout homme des grâces suffisantes pour se sauver. Donc tout homme vivant dans une société imprégnée malgré tout de catholicisme, comme la nôtre, aura un jour ou l'autre (quand bien même il aurait été élevé absolument à la laïque) l'inspiration qu'il n'y a de salut que dans l'Eglise catholique et que par conséquent il doit y adhérer. De ce fait, on pourrait affirmer qu'il n'y a aucun incrédule de bonne foi.

D'autre part, avons-nous le droit de suspecter la loyauté d'un incroyant qui nous affirme qu'il est sincère dans son incrédulité ? Ne peut-il pas nous rendre la pareille et nous dire qu'il doute de la sincérité de nos convictions ?

Quant à la bonne foi de beaucoup d'hérétiques ou de schismatiques, surtout dans le peuple, il ne faut pas en douter, n'est-ce pas ? Je ne parle pas des catholiques qui se font protestants ; ils ne doivent pas être sincères dans leurs nouvelles convictions, comme vous le dites p. 905 de 1911.

R. — Votre formule en un certain sens est très juste. Pour la préciser, disons que *devant Dieu* il n'y a aucun incrédule, d'incrédulité radicale absolue, qui soit de bonne foi ; *devant les hommes*, au point de vue de l'appréciation humaine de l'incrédulité, on peut dire et on doit dire qu'il y a des incrédules de bonne foi. Le mot « incrédule » est déjà équivoque ; l'expression « bonne foi » l'est davantage encore.

Par incrédulité on peut entendre le simple fait matériel de ne pas émettre des actes de foi sur tel ou tel chapitre, et cela indépendamment de la considération de culpabilité morale qui peut

[1] Brassac, *Manuel biblique*, Les Evangiles, n. 202.
[2] Suarez, édition Vivès, t. XX, p. 322.

[1] *Summa Theol.*, P. III, q. LXVI, art. 6.
[2] *Dictionnaire de théologie catholique*, loc. cit.

accompagner ou n'accompagner pas cette abstention. C'est l'incrédulité « négative. »

On appelle, au contraire, incrédulité « positive » le fait de refuser, par acte formel de volonté récalcitrante, son assentiment à tel ou tel article de foi révélée, ou à tous en bloc.

Tout autre, évidemment, est le cas de l'incrédulité suivant qu'elle est positive ou négative. Négative, elle ne comporte pas *per se* de mauvaise foi. Positive, elle en peut comporter ou n'en comporter pas, et en comporter plus ou moins, suivant le degré de malice qui se trouve dans le dissentiment positif. Mais laissons de côté cet aspect de la question pour ne pas la compliquer, et contentons-nous de la distinction plus vulgaire et accessible que nous avons proposée.

Les hommes sont incapables de pénétrer dans les profondeurs de la conscience de leurs frères; c'est à peine s'ils arrivent à bien connaître la leur. La psychologie interne de l'acte humain, et très spécialement sur le point qui nous occupe, est un mystère que Dieu seul sait pénétrer suivant la réalité objective des choses. A quel moment précis se présente à l'esprit d'un incroyant la suggestion du doute qui va mettre sa conscience en péril de mauvaise foi s'il passe outre sans le prendre au sérieux? Personne ne pourrait le dire et personne n'en sait rien. Dieu est renseigné là-dessus, et à tout homme qui sera finalement damné pour son incrédulité, la justice divine saura montrer où et en quoi a consisté pour le damné la résistance coupable interne à la grâce suffisante, et la forme, parfaitement loyale de la part de Dieu, sous laquelle cette grâce s'est présentée. Aucun incroyant ne sera damné pour son incrédulité sans se dire avec la dernière évidente certitude : *mea culpa!*

Devant les hommes, le problème se pose autrement, parce qu'il ne se peut poser que partiellement, l'élément psychologique interne dont nous venons de parler échappant a nos constatations. Aussi devons-nous nous contenter de raisonner sur des présomptions. Un individu élevé en milieu hérétique, qui n'a jamais entendu parler de la vraie foi, ou encore, si vous voulez, un sauvage esquimau du pôle nord qui n'a jamais reçu la visite d'aucun prédicateur évangélique, est pour nous un homme dont l'incrédulité, d'apparence entièrement négative, ne comporte pas la culpabilité de mauvaise foi qui justifierait sa damnation. Et alors, sur cette humaine présomption, nous ne le condamnons pas, nous l'excusons, nous croyons à sa bonne foi. C'est bien raisonné, mais c'est raisonné humainement, et nous aurions tort d'identifier notre jugement avec celui de Dieu qui peut être tout différent, en raison des motifs, pour nous cachés, sur lesquels il peut s'appuyer sans que nous en ayons même le soupçon.

On ne nous prie pas d'entrer dans le problème général du salut offert à tous les hommes. N'en parlons donc point, sinon pour rappeler les deux propositions d'enseignement catholique que voici :

1° Tout damné l'est par sa faute, jamais, c'est évident, par la faute de Dieu; et dès lors, quiconque est damné pour son incrédulité, soit totale, soit partielle, a été, sur le point précis de cette incrédulité de mauvaise foi, gravement coupable devant Dieu, quoi que puissent conjecturer en sens contraire les jugements humains d'après la présomption des apparences ;

2° D'après ce principe, aussi certain qu'est certaine l'existence même de Dieu et son essentielle Bonté et Justice, les docteurs catholiques concluent que, si par hypothèse un homme se trouvait absolument privé des moyens humains ordinaires d'arriver à la foi surnaturelle que réclame le salut final, et si par ailleurs cet homme avait suffisamment observé l'honnêteté de la loi naturelle, Dieu lui enverrait plutôt un ange pour l'instruire que de le laisser tomber en enfer.

Il est donc parfaitement exact de dire que devant Dieu il n'y a aucun incrédule final de bonne foi, aucun incrédule positif de l'incrédulité qui damne.

Devant les hommes, nous l'avons dit, c'est autre chose, et c'est ici qu'intervient la seconde distinction. La bonne foi c'est, en définitive, ce que les moralistes, au traité des *Actes humains*, appellent la conscience droite ou honnête, exempte d'adhésion volontaire au mal. On sait que cette conscience, tout en restant *subjectivement droite*, peut cependant se trouver *objectivement erronée*. C'est la coexistence de ces deux conditions, honnêteté d'intention et erreur de l'esprit, qui constitue ce que l'on appelle la bonne foi. Par conséquent, est de bonne foi quiconque, avec pleine loyauté et honnêteté subjective d'intention, adhère néanmoins à une erreur objective, la défend, la propage, s'y obstine.

Mais voici l'embarras. Cette loyauté, tout interne, qui la voit, qui la palpe ou la constate d'intuition directe avec absolue certitude? Personne encore, comme ci-dessus! Dieu seul, et aussi, bien entendu, le sujet qui est en cause. Et alors, puisque cette loyauté est l'élément essentiel constitutif de la bonne foi, a-t-on le droit d'en douter quand elle est affirmée par celui que nous voulons juger, ou, à défaut de son affirmation personnelle, quand elle nous est manifestée par un ensemble de circonstances qui paraissent exclure tout doute prudent sur la sentence finale d'honnêteté dans les intentions coexistant avec les aberrations de l'esprit?

Et notez qu'ici la difficulté se complique du fait que cette bonne foi est très admissible aussi bien devant Dieu que devant les hommes. Il n'y a pas d'incrédulité de bonne foi qui puisse mener son homme à la damnation éternelle, c'est entendu! et, en dépit de toutes les apparences humaines, il faut réserver, sur ce point suprême et final, la solution du problème à Dieu seul.

Mais, en dehors de ce cas extrême où la fin dernière est immédiatement en jeu, pour ce qui concerne les attitudes courantes de la vie, incrédulités partielles, successives, provisoires au moins, il peut très bien se faire, et assurément il arrive que, pour un instant donné, tel homme qui fait œuvre d'incrédulité, d'opposition à la vérité de la foi surnaturelle révélée, soit de bonne foi devant la justice divine, aussi bien que devant le tribunal des appréciations humaines. Il suffit pour cela que son attitude d'incrédulité soit purement matérielle, c'est-à dire *hic et nunc* sans conscience ni volontaire approbation du mal moral qui s'y trouve, et que, en fait, l'intelligence ne voit pas.

C'est donc, indépendamment de la faillibilité native de nos humaines présomptions, plus sujettes encore à caution sur ce chapitre que sur bien d'autres, c'est, disons-nous, une raison de plus de ne pas prononcer un verdict de condamnation, quand le dossier de la cause ne démontre point la culpabilité du prévenu, alors surtout que pareil verdict est toujours frappé d'appel au tribunal de Dieu et susceptible de s'y transformer en sentence absolument contraire !

On nous demande : Quel est, alors, notre droit et notre devoir en tout ceci, par rapport aux incrédules, aux hérétiques, et de façon générale aux gens qui ne pensent pas comme nous et que nous estimons adhérer à l'erreur ? La réponse est simple. Nous la formulerons en deux aphorismes :

1° *Nemo præsumitur malus nisi probetur.* C'est là, il est vrai, un axiome de droit judiciaire qui vise surtout la sentence condamnatoire finale avec ses irréparables sanctions, et qu'il ne faut donc pas prononcer sans avoir la certitude de culpabilité qu'elle suppose. Néanmoins, la charité d'abord, la justice aussi très souvent, nous font un devoir de tenir, en principe, jusqu'à preuve du contraire, pour l'honnêteté du prochain. Donc, en présence d'un contradicteur ou d'un homme que nous jugeons être dans l'erreur, le premier mouvement, chez nous, doit être, ou bien de ne pas poser la question de sa déloyauté possible, — ce qui serait mieux, mais n'est pas toujours prudent, — ou de la résoudre par l'affirmation *de honesto* jusqu'à preuve du contraire. D'où l'on peut inférer que, en règle générale de conduite, il faut toujours présumer la bonne foi, là où ne s'impose pas à l'avance une présomption contraire, ce qui est le cas dans notre affaire présente, aucun principe à priori n'étant là pour nous obliger à penser que toute erreur sur la foi est nécessairement accompagnée d'un péché formel dans celui qui en est affecté.

2° *In dubio standum est præsumptioni...* Autre principe général qui est à la base de la plupart de tous nos jugements d'ordre moral et contingent. Faute de savoir à quoi s'en tenir, par voie de constatation intuitive directe, sur les causes d'un phénomène, sur les racines profondes d'une attitude qui nous échappent, un seul moyen nous reste : c'est d'en raisonner par présomption, c'est-à-dire en vertu de l'induction logique et prudente que nous suggèrent les circonstances du fait qui est en cause. L'immense majorité de nos jugements humains n'a pas d'autre règle, et ne peut pas en avoir d'autres. La justice de for externe en fait le critérium de ses sentences. Dans nos difficultés casuistiques personnelles, quand nous avons à décider si telle action projetée par nous est licite ou illicite, l'évidence nous fait défaut, et alors, nous consultons la présomption. Rien de plus humain, et logiquement et prudemment légitime.

Si donc nous croyons devoir émettre un jugement sur la loyauté de qui nous contredit et nous paraît être dans l'erreur, nous avons plein droit de former ce jugement sur les présomptions, s'il en existe de suffisamment suggestives, bien entendu. Et alors, nous conclurons à la loyauté ou à la déloyauté, suivant que l'une ou l'autre se dégagera de l'enquête des circonstances avec une présomption globale suffisante pour déterminer une sentence finale humainement justifiée.

C'est une erreur, après tout, aussi bien de stricte logique qu'en bonne prudence, que de vouloir quand même tenir pour intérieurement honnête, un homme qui fait tout ce qu'il faut pour démontrer extérieurement qu'il ne l'est pas. Juger mal ou légèrement son prochain, est périlleux, défendu : *Nolite judicare ut non judicemini.* Mais le juger bien, *secundum veritatem et prudentiam*, est permis, quelquefois obligatoire.

Le domaine de la conscience, dit-on, est chose cachée, où la critique des hommes n'a pas à pénétrer. — Très bien ! quand on a affaire à des hommes qui n'offrent pas au scandale du dehors la traduction de leurs états de conscience. Qu'ils se taisent donc, et se contiennent dans leur vie privée, et alors on s'abstiendra de les juger ! Que s'ils en sortent pour jeter en pâture à la critique des voisins leur vie privée, leurs opinions profondes, la plus ou moins grande malice de leurs intentions, c'est un droit pour nous de les juger tels qu'ils se montrent. Et, de plus, cela peut être un devoir.

Oui, un devoir ! L'homme qui se trompe et publie son erreur est un danger social pour qui l'écoute. L'erreur n'a aucun droit à se montrer, à vivre, à se répandre. Elle ne mérite que le silence et le néant. Possible que celui qui répand le mal infectieux soit de bonne foi ; et alors, tout en résistant au mal de son erreur, on peut réserver l'appréciation favorable de sa loyauté. Mais possible aussi que son erreur se montre au grand jour dans un cadre personnel de circonstances qui constitue une forte présomption de mauvaise foi, et alors, pourquoi se mentir à soi-même et à l'évidence des faits, en lui accordant le bénéfice de la bonne foi, alors que toutes les présomptions, émanées de son propre fait, imposent la conclusion contraire ?

Que la charité *couvre* de son mieux le mal d'autrui, c'est admissible ; qu'elle aille jusqu'à le *nier* quand il s'affirme insolemment au grand jour, c'est intolérable ! Ceux-là surtout qui, par situation sociale, sont constitués dépositaires et gardiens de la vérité, ont le devoir de dénoncer l'erreur et son vilain milieu de culture quand elle se présente encadrée dans une mauvaise foi, moralement révélée dans les présomptions.

L'affirmation, toute seule, n'est pas une preuve de sincérité, chez celui qui parle, quand il y a par ailleurs des raisons d'en douter. Que s'il affirme aussi sa sincérité, cette affirmation vaut tout juste ce que valent les présomptions d'ensemble qui l'accompagnent.

Omnis homo mendax. Tout homme — soyons généreux — a tendance à mentir facilement quand le mensonge le tire d'un mauvais pas, et si déjà le mensonge à autrui est faute courante, combien plus fréquent encore doit être le mensonge à soi-même qui consiste à se cramponner aux illusions subjectives de la sincérité pour éviter la plaie d'orgueil, douloureuse toujours, qu'est l'aveu à soi-même de son erreur, de son doute au moins, la docilité humble aux avertissements intérieurs profonds de sa propre conscience !

Nous ne voulons pas dire qu'il soit toujours permis de traduire au dehors le jugement d'insincérité, de foi douteuse ou mauvaise, que suggèrent fortement les présomptions par rapport à autrui, malgré ses protestations formelles de loyauté. C'est là une autre question de morale, à résoudre d'après les principes généraux de la justice et de la charité considérés dans leurs contre-coups d'ordre social. Nous disons seulement que chacun garde le plein droit de conclure à la mauvaise foi du voisin quand les présomptions l'y amènent, l'y obligent.

Oui, nous avons le droit de suspecter la loyauté d'un incroyant, quand cette suspicion nous est suggérée par des inductions logiquement acceptables comme base d'humain jugement ordinaire.

Non, nous n'avons pas le droit de suspecter en bloc, à priori, la loyauté de tout incroyant, simplement parce que incroyant.

Oui, enfin, nous avons le droit et le *devoir,* non seulement de suspecter, mais d'affirmer, non seulement de conclure pour nous mais de dénoncer publiquement la mauvaise foi de l'incroyant, quand elle est tout aussi claire à établir sur présomptions que la culpabilité d'un accusé quelconque devant la justice humaine, et cela surtout quand nous avons charge de protéger la vérité chrétienne contre les attaques de cet incroyant, et de tous autres.

Nous ne devons pas oublier que la circonstance atténuante de bonne foi est une *auréole* qui finalement profite à l'erreur et au mal dans l'opinion publique, et que, s'il est des cas où la charité nous amène à accorder ce bénéfice à l'erreur, il en est d'autres aussi où la même charité, à l'endroit des innocents qu'il faut protéger, nous fait un devoir d'arracher au mal de l'erreur le masque d'hypocrisie dont elle aime se parer, quand, par son propre fait, elle donne à conclure que cette parade de prétendue bonne foi n'est pas un décor, mais un travestissement.

Qu'importe ce que penseront de nous nos adversaires, si nous les jugeons comme ils doivent l'être, conformément aux règles de la logique et de l'honnête conscience ? Ils suspecteront notre sincérité à leur tour ? Très possible ! Déjà ils ne s'en privent guère. Souhaitons-leur de baser leur suspicion sur des fondements aussi solides que ceux que nous réclamons, mais que nous tenons suffisants pour les juger. C'est tout ce que nous y pouvons faire. Notre conduite a d'autres principes inspirateurs que l'exemple ou la crainte de nos ennemis.

Pour être complet, en abrégé au moins, sur ce sujet qui comporterait de longs développements, ajoutons encore une distinction à celles déjà présentées, qui pourra aider à éclairer des cas pratiquement difficiles.

Les incrédules ou mécréants sont de deux sortes — contentons nous de *deux,* pour le moment — : les *meneurs,* et les *menés ;* les coryphées publics, chefs de secte, et le troupeau des gens de mentalité ou de situation inférieure qui les suivent. La bonne foi est beaucoup plus difficile à présumer dans la première catégorie que dans la seconde. La charité indulgente peut aussi, pour la seconde, s'exercer largement, avec beaucoup moins d'inconvénients que pour la première.

Les intellectuels échappent difficilement, sinon aux sollicitations de la vérité éclatante, du moins au trouble suggestif du doute, et ils sont en tout cas beaucoup plus inexcusables de mal connaître et de calomnier la religion catholique. C'est donc à ceux-là qu'il faut appliquer surtout, dans leur rigueur, les principes de légitime critique et défense que nous venons de rappeler ; de même que, de notre côté, c'est aux intellectuels dirigeants et chargés de mission officielle d'enseignement qu'il appartient principalement de faire passer les intérêts supérieurs et publics de la vérité avant les considérations de la charité bienveillante, plus soucieuse de dissimuler les fautes du prochain que de les dénoncer pour en éviter la propagation ou pernicieuse influence dans l'entourage du coupable.

Q. — On parle sans cesse d'intention *secondaire* à la messe. Quelle est la valeur de cette intention ? Tire-t-elle sa valeur *ex opere operato* ou *ex opere operantis ?*

Si *ex opere operato,* ne nuit-elle pas à l'intention primaire ? (J'entends parler ici d'intention primaire avec *honoraire).*

Si *ex opere operantis,* pourquoi n'y en aurait-il qu'une seule secondaire ? Souvent en effet, en pratique, on regarde cette intention secondaire comme très importante au point d'être *unique* pour ainsi dire comme l'intention primaire. Ne peut-on pas au contraire multiplier les intentions secondaires, sans qu'elles se nuisent, au moins quant à la valeur impétratoire ? — Mais, unique

ou multiple, si ce n'est qu'une intention *ex opere operantis*, je ne vois pas bien comment cette intention pourrait servir de compensation dans le cas résolu par l'*Ami* en 1910, p. 1037 (1re col. au bas et 2e en haut).

R. — Il y a, relativement à la valeur et aux fruits du sacrifice de la messe, des choses absolument certaines, d'autres moralement certaines, d'autres probables, et d'autres enfin plus ou moins douteuses. Nous voulons d'abord en dire quelques mots, afin de jeter une plus grande lumière sur la question que nous avons à traiter.

Il y a d'abord la valeur et les fruits *ex opere operato* provenant et de la victime qui est Notre-Seigneur lui-même, et du Sacrificateur premier et invisible qui est encore Notre-Seigneur. En effet, si ce n'était pas lui le vrai Sacrificateur opérant et parlant par la bouche du prêtre visible, celui-ci ne dirait pas : *Hoc est corpus meum*, *Hic est calix sanguinis mei*. Cependant c'est le prêtre visible, maître d'offrir ou de ne pas offrir le sacrifice, qui en dirige au moins en grande partie les intentions et les fruits même *ex opere operato*, puisque Jésus-Christ s'est mis à sa disposition. Néanmoins, qu'il soit digne ou indigne, comme ces fruits-là ne viennent que de Notre Seigneur, ils sont toujours les mêmes. — Il y a ensuite les fruits *ex opere operantis* qui dépendent uniquement et de l'intention, et de la dignité et de la dévotion du prêtre célébrant ; car le prêtre dans l'action principale de son ministère agit bien aussi selon tout ce qu'il y a de bon en lui. Mais que ces fruits *ex opere operantis*, même de la part du plus saint prêtre, sont faibles, comparés aux fruits *ex opere operato* !

Il est absolument certain que la valeur du sacrifice de la messe *en soi*, *seu in actu primo*, est simplement infinie *intensivement* et *extensivement*, puisque c'est le même sacrifice que celui de la croix, et l'œuvre même de N. S., dont les mérites comme les satisfactions sont absolument infinis ; mais il est certain aussi que dans son application, *seu in actu secundo*, elle ne peut être infinie ni *intensivement* puisque la créature ne peut pas recevoir infiniment, ni *extensivement* puisqu'il ne peut pas y avoir un nombre infini de créatures.

Tous les théologiens reconnaissent au moins trois sortes de fruits provenant *ex opere operato* du sacrifice de la messe : le fruit général, le fruit spécial, et le fruit très spécial.

a) Le fruit *général* est celui que recueille l'Eglise et qui est appliqué à ses différents membres selon leur capacité actuelle, et cela en quelque sorte nécessairement, parce que le prêtre célèbre au nom de l'Eglise. Ce fruit est non pas infini dans son application, mais indéfini, en ce sens que rien ne l'arrête rigoureusement à tel nombre ou à tel degré, et que si l'Eglise compte un plus grand nombre de membres, chacun n'en recevra pas moins pour cela, et que si ces membres sont mieux disposés, ils pourront toujours recevoir davantage. On peut croire aussi que ceux qui ont plus de besoins ou sont plus élevés dans la hiérarchie ecclésiastique reçoivent plus que les autres. — On peut rapporter à ce fruit général le fruit particulier que les assistants à la messe en peuvent retirer ; ce fruit ne dépend aucunement du prêtre ; il est par conséquent *ex opere operato* de la part de N. S., et *ex opere operantis* de la part des assistants. Il est moralement certain que ce fruit est indéfini *ex opere operato* par rapport au nombre des assistants, et que s'il y avait dix mille assistants, chacun en pourrait retirer autant que s'il était seul ; en effet, Notre-Seigneur voulant pour l'honneur du saint sacrifice lui-même qu'on y assistât en grand nombre, n'a pas pu statuer que plus il y aurait d'assistants, moins chacun en retirerait de grâces. La grandeur des grâces qui obviennent à chacun ne doit pas être absolument limitée, mais dépendre de ses dispositions, être cependant limitée en ce sens qu'il ne recevra pas en une seule fois toutes les grâces qu'il serait capable à la rigueur de recevoir, mais en recevra davantage s'il assiste à deux messes consécutives que s'il n'assiste qu'à une seule. Quant au fruit qui revient à chacun *ex opere operantis*, il dépend absolument et uniquement du degré de grâce sanctifiante qu'il a actuellement et de la perfection de ses dispositions actuelles.

b) Le fruit *très spécial* est celui qui est réservé au prêtre lui-même par la seule raison qu'il célèbre. Il n'est pas possible en effet qu'il offre, consacre et communie en bonnes dispositions sans qu'il lui advienne des grâces spéciales *ex opere operato* et *ex opere operantis*.

c) Le fruit *spécial* ou *ministériel* est celui qui est réservé à la personne qui a donné l'honoraire, et si aucun honoraire n'a été promis ou donné, à celui ou ceux pour qui le prêtre veut l'offrir comme s'ils avaient donné un honoraire. Quelques auteurs pensent que ce fruit, même dans son application, est extensivement et intensivement infini, ou plutôt indéfini, en ce sens, quant à l'extension, que si le prêtre offre le saint sacrifice pour deux, pour cent, dix mille ou plus, il servira autant à chacun que s'il l'offrait pour un seul ; et quant à l'intensité, qu'une messe pourrait servir autant à celui ou ceux pour qui on l'offre que si on en offrait deux, cent, mille ou plus. — Si ce sentiment était vrai, le prêtre pourrait avoir autant d'intentions secondaires qu'il voudrait, et la messe produirait autant *ex opere operato* pour chaque intention secondaire que pour l'intention primaire elle-même, c'est-à-dire celle pour laquelle la messe doit être offerte en rigueur de justice. Mais nous regardons ce sentiment comme à peine probable, tant il nous semble opposé et aux intentions de N.-S. qui veut pour son honneur que le sacrifice de la messe soit multiplié le plus possible sur la terre, et au sens de l'Eglise qui veut que le sacrifice soit rigoureusement et spécialement offert pour celui qui a donné l'honoraire et pour lui seul, du moins comme intention primaire, et qui désire que les mêmes personnes fassent célébrer plusieurs messes pour la même intention, et qui enfin à certaines messes a ajouté une indulgence plénière, comme

preuve qu'elle ne croyait pas que la messe produisait tout ce qu'elle peut rigoureusement produire, et aussi au sens commun des fidèles.

Nous adoptons donc le sentiment du plus grand nombre des théologiens, qui nous semble même le seul sérieusement probable *intrinsece*, à savoir, que N.-S. a dû limiter lui-même *extensive* et *intensive* le fruit spécial ou ministériel de la messe, sans qu'il nous ait indiqué dans quelle mesure il l'a limité, mais de manière assurément à ce qu'une messe offerte pour un seul vivant ou mort lui serve plus que si elle était offerte pour dix mille en même temps, ou même seulement pour deux, et moins que si au lieu d'une seule, deux, trois, vingt messes ou plus étaient offertes pour lui : de cette sorte en effet on aura intérêt à multiplier les messes, et la gloire de Dieu que la messe procure plus que toute autre chose en ressortira.

Dans ce sentiment, le seul après tout pratique, il est certain que le prêtre doit avoir pour intention, en offrant le saint sacrifice, de donner à l'intention rétribuée, ou promise comme si elle était rétribuée, tout ce qu'il lui doit, et de n'en rien diminuer par des intentions secondaires. Mais peut-il néanmoins avoir une ou plusieurs intentions secondaires ? Assurément, *ex opere operantis*, puisqu'il ne doit à l'intention rétribuée que ce qui doit lui advenir comme fruit ministériel *ex opere operato*. Il reste donc absolument libre de ce qu'il peut obtenir par sa propre dévotion ; cependant il est au moins convenable qu'il s'intéresse aussi personnellement à l'intention rétribuée. S'il a ainsi plusieurs intentions secondaires, comme sa propre dévotion est toujours très limitée, on peut dire qu'il obtiendra moins pour chacune que s'il n'en avait qu'une, à moins donc qu'il ne multiplie sa ferveur et sa dévotion juste en raison du nombre de ses intentions secondaires. — Il est moralement sûr que le prêtre ne peut pas céder tout ce qui lui revient comme fruit très spécial *ex opere operato*, mais rien n'empêche de croire qu'il ne puisse en céder une partie à une intention secondaire.

Mais, — et c'est là surtout ce qu'il importerait de savoir, — le célébrant pourrait-il avoir une ou plusieurs intentions secondaires produisant des fruits *ex opere operato ?* Assurément, s'il n'a pas d'intention rétribuée. S'il a une intention rétribuée à laquelle il ne lui est permis de rien enlever de ce qui lui est dû en justice, la chose n'est plus aussi certaine. C'est pourquoi il doit toujours, comme nous l'avons dit, avoir la volonté bien arrêtée de donner à cette intention tout ce qui lui est dû. Néanmoins nous sommes porté à croire, avec un bon nombre d'auteurs, que N.-S. n'a pas tellement limité les fruits du sacrifice *ex opere operato* que quand le prêtre a une intention fixe et rétribuée, il ne puisse plus rien obtenir pour une autre intention secondaire. Le prêtre peut donc en prendre une ou plusieurs (toujours conditionnellement), mais plus il en prendra, moins chacune participera aux fruits dont nous parlons.

Q. — A propos du *bouillon ordinaire de bœuf*, l'*Ami* soutient à différentes reprises (cf. Tables générales 3e Série, p. 136) qu'on peut l'équiparer à l'assaisonnement à la graisse. — et en 1904, p 428, il déclarait : « Nous ne connaissons pas de décision traitant directement le cas. »

Or une décision vient d'être portée, « traitant directement le cas. » Le Pénitencier d'Orense s'est adressé à la S. C. du Concile, lui demandant si par « pinguedo suina » on pourrait entendre « jusculum omnis carnis suinæ *(brodo di carne,* hispanice *caldo de carne).* » Et la S. C. en session plénière a répondu le 29 avril 1911 : *Negative.* L'*Ami* (p. 690) s'est borné à signaler la décision, sans en spécifier le contenu.

Serait-ce que, malgré tout, on pourrait, *tuta conscientia*, continuer à comprendre le bouillon ordinaire de viande parmi les assaisonnements à la graisse ?

R. — L'évêque d'Orense, en Espagne, avait obtenu un indult permettant, aux jours de jeûne, l'usage *de omni pinguedine suina, butyro, lacte caseoque.* Il s'agissait de déterminer le sens de l'indult : deux questions furent posées à ce sujet à la S. C. du Concile, qui répondit le 29 avril 1911 :

2° An tuto sequi possit interpretatio privilegii data ab Ordinario Auriensi a. 1851 qua declaravit non solum licere tam in cœnula quam in prandio, uti *jusculo* vel *succo* laridi suini, sed etiam jusculo vel succo omnis carnis suinæ et etiam in parva cœnula miscendo cum piscibus, exclusis diebus in privilegio exceptis?

3° Et quatenus *affirmative :* An jusculum seu succus omnis animalis terrestris carnis possit æquiparari jusculo seu succo carnis suinæ ad effectus quæsiti præcedentis?

Resp. Ad II et III. *Jusculum carnis sive suinæ sive aliorum animalium non comprehendi in allegato indulto : comprehendi vero etiam pro cœnula condimentum ex adipe sive suino sive aliorum animalium et etiam butyrum* [1].

D'après cette décision, la faculté d'user, pour l'assaisonnement, *de omni pinguedine suina*, ne comprend pas *jusculum seu succum carnis sive suinæ, sive aliorum animalium.*

Que faut-il entendre, dans la pratique culinaire, par *jusculum seu succum carnis sive suinæ sive aliorum animalium ?*

Dans la pratique quotidienne, les cuisinières distinguent deux produits résultant de la cuisson de la viande, selon la méthode que l'on emploie : le *jus de viande* et le *bouillon.*

Le *jus de viande* est obtenu en assaisonnant la viande avec des matières grasses : saindoux, beurre, margarine, huiles diverses, etc., et quelques gouttes d'eau. Le résultat de cette cuisson forme un *liquide* connu sous le nom de *jus de viande*, qui contient tous les éléments nutritifs de la viande et qui est interdit pour l'assaisonnement à la graisse.

Le *bouillon* est obtenu par la cuisson de la viande dans une notable quantité d'eau avec des légumes. Le produit de cette opération est-il compris dans les expressions *jusculum seu succum carnis ?* — Nous le pensons, s'il s'agit d'un *consommé*, c'est-à-dire du bouillon produit par une quantité notable de viande avec peu d'eau, parce

[1] *Acta Apostolicæ Sedis*, 1911, p. 276.

que le consommé renferme tous les principes nutritifs de la viande.

Dans le cas contraire, nous pensons que le bouillon de bœuf ou de porc, tel qu'on le prépare dans les pensions et les maisons bourgeoises, n'est pas le *jusculum* ou *succum carnis* défendu pour l'assaisonnement, parce que l'analyse chimique démontre qu'il est pauvre au point de vue de la nutrition.

La décision pour Orense ne renferme rien qui condamne notre interprétation. Bien plus, en donnant *succum carnis* comme équivalent du *jusculum* interdit, elle la confirme.

Q. — A propos de l'article sur le privilège Paulin (p. 910). Vous dites : « Bien plus, la cohabitation étant pacifique, la partie fidèle peut user de ce droit si la partie infidèle tarde trop à se convertir. (St-Off. 29 nov. 1882). »

Ne pouvant vérifier cette réponse, je me demande s'il n'y a pas dans le cas proposé des circonstances particulières.

Dans aucune des Morales que j'ai sous les yeux, on ne concède le privilège Paulin quand la cohabitation est pacifique, à moins qu'il n'y ait danger de perversion pour la partie fidèle.

L'affirmation qui résulte de ces lignes me paraît si extraordinaire qu'elle semble mériter une explication.

R. — L'article auquel on nous renvoie avait pour but de répondre à une tout autre question que celle qui est ici soulevée. Et comme la phrase, non de notre réponse mais de la question, qui y donne lieu, est matériellement exacte, nous n'avions pas cru devoir entrer à ce sujet dans une plus grande précision. Mais puisqu'on la désire et que d'ailleurs elle n'est pas inutile, nous la donnons volontiers.

Voici d'abord en son entier le passage de la réponse du Saint-Office d'où sont tirées les lignes citées par notre correspondant :

3. Que faut-il penser de la réponse faite par la partie infidèle qui, interrogée si elle veut se convertir, répondrait : « J'en ai bien quelque intention, mais je ne puis me déterminer tout de suite, je verrai plus tard ? » La partie fidèle est-elle tenue d'attendre la conversion de la partie infidèle, malgré le danger qu'il peut y avoir pour elle ?

Si l'infidèle montre sa conversion comme prochaine, le chrétien ne peut nullement contracter un nouveau mariage, ainsi que les lois canoniques l'ont sanctionné, mais il doit attendre pour gagner son conjoint à Jésus-Christ. Si cependant l'infidèle diffère sa conversion, sans qu'il soit par là un danger pour l'époux déjà baptisé, en le détournant de la foi, ou en l'incitant au péché mortel (car lorsqu'il en est ainsi, les saints canons exigent qu'ils soient absolument séparés et accordent au chrétien la faculté de contracter un nouveau mariage), il faut attendre encore six mois et le presser en attendant de se convertir. Mais parce qu'il faut, et ne pas exposer le nouveau converti au danger de perdre la foi du Christ en restant fidèle au non converti avec lequel il cohabiterait trop longtemps, et pourvoir à sa liberté afin de ne pas forcer au célibat celui qui brûle peut-être, nous décrétons que, les six mois écoulés, l'affaire soit soumise à l'évêque qui, tout bien pesé, déclarera au fidèle qu'il lui est loisible de contracter un nouveau mariage à cause du scandale qu'il a à subir contre la foi ou la charité. Que si cependant la cohabitation lui paraît ne présenter aucun danger, il lui ordonnera d'attendre l'infidèle, ou même il lui conseillera de cohabiter s'il juge la chose profitable, selon le conseil de l'Apôtre [1].

1° Cette réponse montre d'abord que le retard apporté par l'infidèle à sa conversion ne suffit pas, à lui seul, pour donner au nouveau chrétien le droit de s'en séparer et de se lier à un autre conjoint. Ce qui est d'ailleurs confirmé d'une manière indubitable par toute la doctrine sur l'interpellation.

Dès lors, en effet, que l'infidèle interpellé répond qu'il veut cohabiter pacifiquement, bien qu'il refuse de se convertir, le néophyte ne peut pas contracter un nouveau mariage ; c'est la règle générale [2]. Il ne peut y avoir d'exception que pour les polygames, auxquels, par concession spéciale du Saint-Siège, aurait été accordée la faculté de ne poser à leur première femme que la question de la conversion et qui, sur la réponse négative de celle-ci, sont dès lors autorisés à s'unir à celle de leurs autres femmes qui se convertit avec eux [3].

Prise dans son sens absolu, cette proposition : « Bien plus, la cohabitation étant pacifique, la partie infidèle peut user de ce droit, si la partie infidèle tarde trop à se convertir, » est certainement erronée.

Tout ce qu'on peut conclure du texte cité, c'est que l'évêque peut permettre un nouveau mariage, en raison du délai de la conversion, alors seulement que ce délai, pour une cause ou pour une autre, constitue un danger pour le converti auquel son conjoint ordinaire avait de plus fait la promesse de se convertir. Si ces deux conditions, d'une certaine assurance de prochaine conversion donnée au néophyte par son conjoint, et d'un danger résultant de la prolongation de la cohabitation, ne se réalisent pas, le converti n'a donc pas le droit de contracter un nouveau mariage, à s'en tenir au décret du 29 nov. 1882.

Cependant une autre décision du St-Office, antérieure à celle ci, indique assez clairement que, après interpellation faite et promesse reçue de conversion, le délai trop prolongé mis par l'infidèle à se convertir et à recevoir le baptême, serait un motif suffisant pour que l'évêque, tout bien vérifié, autorise un nouveau mariage [4]. Dans ce cas, en effet, la cohabitation n'avait eu lieu que sur l'assurance donnée par l'infidèle de sa conversion. Celle-ci ne se réalisant pas, il y a là un manque de parole qui motive, de la part du fidèle, le recours à l'autorité ecclésiastique pour en obtenir une déclaration l'autorisant à contracter mariage avec une autre personne catholique.

Des deux décisions réunies résulte cette conclusion finale, que le délai de la conversion de l'infidèle n'autorise le conjoint baptisé à convoler à de

[1] St Off. 29 nov. 1882 (*Coll.* II. n. 1581, ad 3 ; 2e éd.).
[2] St-Off. 28 mars 1860 (*Collect.*, n. 1188-7)
[3] St-Off. même réponse, n. 8, et 20 juin 1866 (*Coll.* n. 1293-1).
[4] St-Off. 4 juil. 1855 (*Coll.* n. 1113).

nouvelles noces que dans deux cas : *a)* celui où la cohabitation cesserait d'être suffisamment pacifique, dans le sens canonique de ce mot; et *b)* celui où le conjoint infidèle tarderait trop à réaliser la promesse de conversion faite au moment de l'interpellation, promesse qui a seule empêché alors le néoconverti d'user du privilège Paulin et qui, n'étant pas tenue, lui rend tous ses droits au même privilège.

2° On peut se demander toutefois si la déclaration par laquelle l'autorité ecclésiastique permet au converti de s'unir à une autre personne, en se séparant de l'infidèle en pareil cas, est une simple constatation de son droit d'user du privilège Paulin, ou plutôt l'usage du pouvoir qu'aurait l'Eglise de dissoudre le mariage contracté dans l'infidélité, en faveur de celui des conjoints devenu catholique, l'autre refusant de se convertir ?

Le P. Vermeersch, qui n'hésite pas à reconnaître au Souverain Pontife ce dernier pouvoir, suivant en cela de nombreux auteurs dont l'opinion tend à devenir commune, en fait l'application au cas présent lorsqu'il écrit : « Quamvis, propter ipsam prohibitionem cohabitandi, fidelis nullum jus acquirat ad utendum privilegio paulino seu ad contrahendas novas nuptias (nec probabilis est opinio contraria), facile tamen tunc S. Sedes speciali facultate vel generali Indulto concesso, novas fideli nuptias permittit [1]. »

Rapproché de ce que dit le même auteur au n. 68, ce passage indique clairement que, d'après lui, le Saint-Siège permet aux nouveaux convertis, soit dans des cas particuliers, soit par Indult général, de convoler à de nouveaux liens en abandonnant leur conjoint infidèle qui veut rester dans l'infidélité, même lorsqu'il n'y a pas le motif du danger de perversion, ni celui de la promesse faite et non tenue de la conversion.

Cette opinion allant beaucoup plus loin que les conclusions tirées plus haut des décisions du St-Office, on serait bien aise de la voir confirmée par quelque exemple de ces sortes de concessions. L'éminent auteur n'en donne pas et nous n'avons pas eu la bonne fortune d'en trouver ailleurs. Les documents officiels du Saint-Siège semblent même restreindre la possibilité d'une nouvelle union aux cas où la cohabitation devient dangereuse pour le fidèle, ou à ceux où, l'infidèle interpellé ayant promis la conversion, tarde trop à la réaliser.

Ces derniers cas eux-mêmes ne paraissent pas comporter l'exercice d'un pouvoir spécial du Saint-Siège, puisque le St-Office se contente, dans les décisions y relatives, d'affirmer le pouvoir de l'évêque sans mention aucune d'un indult quelconque : ce qui semble bien n'indiquer qu'un usage normal du privilège Paulin.

[1] *De casu Apostol.*, cap. v, n. 71 (1911).

Q. — Un religieux, même exempt, a-t-il le droit de venir dans une paroisse bénir une maison neuve sans demander la permission au curé du lieu ?

R. — Vermeersch résume ainsi la question de la bénédiction des maisons : « Nemini reservatur privata domorum benedictio (excepta benedictione in Sabbato sancto)... S. R. C. 13 jun. 1893, n. 3801, ad VI [1]. »

Voici le texte du décret invoqué : « VI. Num simplex sacerdos, sive Secularis, sive Regularis, possit invitatus benedicere *privato ritu* campos, animalia et *similia* ? — Resp. *Affirmative.* »

Pour ce qui est de l'exception du Samedi saint, Cavalieri cite trois décisions de la S. C. du Concile qui la mentionnent :

« I. Non possunt Regulares in Sabbato sancto benedicere domos laicorum (23 nov. 1619).

II. Nequeunt Regulares benedicere domos diœcesis in Hebdomada sancta (2 jul. 1620).

III. Non licet parochis benedicere in Hebdomada majori seu in octava Paschatis Resurrectionis, cum stola vel sine, domos alteri parochiæ subjectas, invito parocho [2]. »

Q. — L'*Ami* pourrait-il dire si dans l'application du décret *Maxima cura* la publication des décisions prises contre un curé doit être nécessairement faite dans la *Semaine Religieuse* ?

R. — Le texte du canon 20, art. 2, concernant la publication des décisions contre un curé est ainsi conçu : « Decretum indicendum est sacerdoti ; sed *promulgari non debet*, nisi elapso tempore utili ad interponendum recursum. »

Tout d'abord, il y a défense de promulguer le décret pris contre un curé avant que soit écoulé le temps utile pour le recours, c'est-à-dire *dix jours* après la notification de la sentence, d'après le can. 22, 2.

Ce temps écoulé sans qu'il y ait eu recours, le décret doit être publié, nous semble-t-il d'après le contexte de l'art. cité.

Où doit se faire la publication en question ? — Rien ne l'indiquant dans le texte, elle peut se faire de la manière que l'on veut, soit de vive voix, soit par affiche, soit par l'insertion dans la *Semaine Religieuse*.

Q. — Quelle est, à votre avis, *l'heure* où l'on peut commencer le bréviaire du lendemain, quand on a la permission de dire matines à 2 heures toute l'année ?

Cette question est motivée par les divers retards imposés à l'heure française.

R. — On distingue le temps vrai, qui est déterminé par le mouvement apparent du soleil, et le temps légal, qui est fixé soit par le méridien du lieu, soit par le méridien d'un autre pays. En France, il y a une différence assez considérable, au moins pour certaines régions, entre le temps vrai et le temps légal. Interrogé à diverses reprises à ce sujet, le Saint-Siège a répondu que

[1] *De Religiosis institutis et personis*, n. 525.

[2] Cavalieri, t. IV, cap. 24, Decr. 2. — *Nouvelle Revue théologique*, 1886, p. 518.